

# ESCRITURAS ENCARNADAS:

Revalorizando la experiencia  
feminista para una lectura  
del Chile actual



LABORA-TORIA COLECTIVA



# ESCRITURAS ENCARNADAS:

---

Revalorizando la experiencia feminista  
para una lectura del Chile actual

ESCRITURAS ENCARNADAS: REVALORIZANDO LA EXPERIENCIA

FEMINISTA PARA UNA LECTURA DEL CHILE ACTUAL

© de esta edición: diciembre, 2023

Santiago, Chile

escriturasencarnadas@gmail.com

Texto: Naira Luna Martínez Salgado, Paz Esperanza Carreño Hernández,  
Belén Campos, C. Elena Inostroza Boitano, Francisca Garrido Lucero,  
Karina Pinto G., Aschly Elgueda Cárcamo, Camila Stipo, Isaura Becker  
y Eiden Olivier Rojas.

Correctora de texto: Camila González

Diseño y diagramación: Andrea Blanche

Primera edición: diciembre, 2023

Impreso en Chile

Obra de distribución gratuita.

 HEINRICH BÖLL STIFTUNG  
SANTIAGO DE CHILE



UNIVERSIDAD DE CHILE  
Vicerrectoría de Asuntos Académicos  
Departamento de Postgrado y Postítulo

Este libro se realizó con el apoyo de Fundación Heinrich Böll y la Universidad de Chile.

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	5
Preámbulo: Conversaciones encarnadas .....	7
Prólogo: <i>Con huellas y en compañía</i> .....	II
Introducción: Más allá del cuarto propio .....	15

### EXPERIENCIA

Apuntes para investigaciones feministas: La experiencia, sus riesgos y revalorización desde una clave visual feminista <i>por Naira Luna Martínez Salgado</i> .....	29
Laboratorio invisible: una ficción epistemológica para habitar la experiencia <i>por Paz Esperanza Carreño Hernández</i> .....	49
Estrategias de lucha: la trama entre experiencia y escritura autobiográfica <i>por Belén Campos Madrid</i> .....	65

### AFECTOS

Reflexiones feministas en torno a los afectos y el poder en relación a la figura política de la víctima <i>por C. Elena Inostroza Boitano</i> .....	79
Resistencias afectivas en contra de las estrategias de captura de la subjetividad como consecuencia de las políticas públicas de violencia de género en Chile <i>por Francisca Garrido Lucero</i> .....	99
Contando historias, tramando puentes, doliendo ando <i>por Karina Pinto G.</i> .....	115

### ACTIVISMOS

A Deshilvanar: El derecho a consentir en la demanda por una educación no sexista <i>por Aschly Elgueta Cárcamo</i> .....	133
Activismo de mujeres por el agua en Chile en el contexto del movimiento feminista chileno <i>por Camila Stipo Lara e Isaura Becker Rodríguez</i> .....	163
“Existimos porque resistimos”: Apuntes en torno a la experiencia del bloque contrahegemónico en el 8M para pensar coaliciones feministas <i>por Eiden Olivier Rojas</i> .....	189

## Agradecimientos

Este libro es posible gracias a la pasión, inquietudes y cariño que nos movilizó a reunirnos y aprender. Junto a nosotras/es, hubo también compañeras y profesoras que aportaron significativamente a las reflexiones que en este libro se despliegan. Las reconocemos a Rocío, Natalia, Antonieta, Panchiba, Luna, Lelya, porque gracias a ustedes y su compromiso con la investigación, muchas de estas reflexiones se tramaron en la admiración por su trabajo y lo contagiosos que resultan sus saberes. También a Carolina González quien colaboró con el prólogo de este escrito e incentivó las reflexiones en torno a las metodologías y epistemologías feministas.

Agradecemos, sobre todo, a las redes feministas que nos sostienen, a las autoras que nos inspiran y nos movilizan, y a todas y todes con quienes compartimos y construimos experiencias de opresión, subversión y lucha. A todes quienes leerán este libro, por compartir con nosotras/es la angustia, la alegría, el miedo y el amor que llevamos en el cuerpo y en las historias de ilusión y resistencia.

Finalmente agradecer a la Universidad de Chile, al Departamento de Postgrado y Postítulo y al Programa Estímulo para proyectos académicos de estudiantes de postgrado. Al mismo tiempo, agradecer a la Fundación Heinrich Böll por su generosa contribución al proyecto y a quienes editaron y diseñaron este libro. A todes gracias por el hermoso trabajo realizado y la confianza depositada en nosotras/es.

## Preámbulo

# Conversaciones encarnadas

El convulso momento político del Chile actual, tiene su origen en las demandas sociales por cambios estructurales profundos, dado que, desde la dictadura hasta el día de hoy, las respuestas desde los diferentes gobiernos de la transición, solo se enfocaron en reformas que no contribuían mayormente a una transformación profunda.

Este malestar generalizado, transversal, se manifestó no solo en las protestas callejeras, que fueron su forma más visible, sino que se instaló en todas las conversaciones cotidianas, en las aulas escolares y universitarias, en los cafés, en las canchas de fútbol y en las juntas de vecinos. La política volvió a ser un tema de interés, debido a que había un desgaste acumulado que permitía que este desborde de reflexiones fuera capaz de salir y expandirse.

Adquirió aún más sentido el “con- versar”, término que se relaciona a convertir, etimológicamente proviene de la idea de “dar vueltas en compañía”, hacer girar en torno a algo, de manera colectiva. No es un conjunto de monólogos, sino una construcción permanente. En estas conversaciones es donde se vuelca el sentir y el pensar, y en esta combinación es que lo experiencial cobra tanto vigor.

Lo experiencial entonces, visto como una forma de crítica a la modernidad, ha sido particularmente relevado en Latinoamérica por su potencialidad de desafiar narrativas hegemónicas e injusticias arraigadas, valorando las voces y perspectivas subalternas.

En este marco es que, como fundación política alemana que basa su trabajo en la protección de la democracia y de los derechos humanos, así como la justicia ambiental y los valores feministas potenciamos también los espacios de reflexión y con – versación, pues en este accionar es posible reconstruir identidades, reafirmar raíces culturales y buscar caminos alternativos hacia un futuro menos segregado y más justo.

Escrituras Encarnadas, el texto que tenemos aquí, es un texto y un contexto que además pone en valor la óptica feminista y hace conversar las ideas diversas que han surgido desde un sentir que atraviesa la corporalidad, entendida ésta como cuerpo, territorio y experiencia.

Si conversar es hacer girar y entendemos la conversación como un movimiento circular, fomentaremos los entornos que permitan siempre este flujo.

Gitte Cullmann

Directora Fundación Heinrich Böll Santiago de Chile

Angela Erpel Jara

Coordinadora de Programa de Democracia y Derechos Humanos  
Fundación Heinrich Böll Santiago de Chile

Prólogo

## Con huellas y en compañía

Carolina González Undurraga

*¿Cómo fue que no ven al aquí y el ahora?  
Es que pensar  
no.  
Es que palpar  
no.  
Es que no quieren.  
Es que no son sino bárbaros  
mezclas bellas con antiguos moradores  
y fácil  
tan fácil les fue ese juego  
saz zum saz el chaqueteo  
ahora chilensis por antonomasia  
y la música culta, la alta costura  
la hambruna  
la mucha hambruna instalada en el mundo  
y aquí  
en este largo y accidentado pedazo que nos dejó la montaña  
mirando el aprendizaje  
las vías despejadas y abiertas  
la tortura, la matanza industrializada, el sadismo especular  
y todas esas cosas anotadas en miles de libretas*

*el orden*  
*los números exactos*  
*la estadística*  
*la santa ciencia vejatoria en laboratorio oculto*  
*la acumulación de objetos*  
*el robo de cuadros, dientes, piel y dignidad.*  
 Verónica Zondek<sup>1</sup>

*Escrituras encarnadas: Revalorizando la experiencia feminista para una lectura del Chile actual* es una invitación a recordar que “el feminismo ama otra ciencia”, una ciencia donde la objetividad es deseable y viable como racionalidad posicionada, posicionamiento crítico. Es también un ejercicio de imaginación y una convocatoria para prácticas científicas que se hacen *en compañía*, entre humanos y más que humanos que se afectan y constituyen mutuamente.

Mediante una comprensión compleja de “experiencia” que problematiza y releva el potencial epistémico, político y ético de experiencias concretas e históricas que han quedado invisibilizadas y fuera de las concepciones tradicionales y hegemónicas del sujeto moderno y occidental, que es fantasiosa y violentamente universal, en las páginas de este libro se movilizan modos de pensar y materializar al sujeto en tanto devenir *con*.

En este libro se escribe para hablar de la experiencia o hablar desde nuestras experiencias, como dicen sus autorxs, entendiendo “experiencia”, en tanto herramienta como materia analítica, y a modo de huella fundamental para las epistemologías feministas en sus diversas orientaciones, tensiones, contradicciones, y disputas dentro y fuera de dicho campo. De ahí que se proponga “revalorizarla”. Ponerla en valor una vez más pues, ya sea desde el campo de la producción de conocimiento “formal” (académico) o desde una circulación política dentro de cierto movimiento feminista, ha corrido el riesgo de volverse una categoría rígida, incluso

paródica, efecto de miradas romantizadoras, exotizantes y extractivistas.

De tal modo, “experiencia” se ha confundido con evidencia identitaria, a través de unas identidades más o menos autorizadas, más o menos representativas de, por ejemplo, un “todas” visibles del feminismo. Así, lo propio de los movimientos-teorías feministas precipita de forma paradójica suspendiendo su potencial crítico ante la obturación, competencia o adición identitaria. Este libro aparece precisamente en esta coyuntura del Chile actual, momento tan inquietante. Para destrabar, deshilar, lo anterior es que las escrituras encarnadas se organizan en torno a tres claves que permiten problematizar lo anterior: Experiencia, Afectos, Activismos.

Dichas secciones se articulan, conversan, desde diferentes claves: interseccionales, antirracistas, decoloniales, postconstruccionistas, anticapacitistas, de la disidencia sexual y de género. Se proponen, así, salidas posibles que no son recorridos lineales ni respuestas cerradas a las preguntas que, impulsadas por la urgencia de justicia epistémica, dibujan horizontes para la transformación de estructuras que excluyen a través de la diferencia. Contra esto, los diversos capítulos proponen a modo de resistencia, ejercicios, ensayos y testeos colectivos para mutar la certeza distante y proponer la investigación feminista como un espacio de producción de conocimiento comprensivo donde experiencia, escritura e intimidad se articulan como herramientas que interpelan formas de producción de conocimiento y prácticas políticas (crono)normativas.

En las páginas de este libro se despliegan escrituras que forman parte de un proceso de reflexión colectivo que, en sus inicios, coincidió en el contrariado formato de salas virtuales de posgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. A pesar de esta escena hostil, formas de encuentros creativos, (in)esperados y amables tuvieron lugar.

Gracias por invitarme a esta escritura. Prologar es también convocar la digresión, una ruptura de hilo aparente pues permite rodear desde otro lugar un texto. Para mí es orientarme *con* la huella de su laboratorio invisible al cual, a diferencia del laboratorio oculto del epígrafe que abre este prólogo, no le interesa la acumulación.

<sup>1</sup> Una pequeña historia, Cuadro de Tiza, Santiago, 2018, 11-12.

## Introducción

# Más allá del cuarto propio

### Lugares de encuentro feminista para una resignificación colectiva de la experiencia

Labora-toria colectiva<sup>2</sup>

*Utilizábamos esa experiencia compartida como una fuente de autoridad. Cuando nuestras vidas no se adecuaban al saber oficial confiábamos en nuestras vidas y utilizamos el cuerpo colectivo, mutuamente validado, de nuestras historias para criticar esas versiones oficiales de la realidad.*

Aurora Levins Morales<sup>3</sup>

**L**a experiencia siempre es colectiva, se origina en un encuentro con otras, siempre político, siempre un proceso. Con ello, la posibilidad de (des)encontrarse aúna sentires y experiencias particulares, las que se entrelazan en un mismo entramado de significados y propósitos. Como una práctica de resistencia a las lógicas de aislamiento, individualismo y competitividad en la academia, los posicionamientos

<sup>2</sup> Labora-toria colectiva es el acto de nombrarnos como comunidad escribiente que busca honrar otras formas de pensar colectivamente a través de vínculos significativos, en contra del individualismo al que el heteropatriarcado capitalista nos empuja. Surgimos como un tejido colectivo que se entrama desde el trabajo y la acción política, y que nos moviliza a pensar mundos-otros, descentrando la supremacía de las ciencias y recogiendo más bien la experiencia de la labor que circula de mano en mano, la diversidad de puntadas que articula un paisaje-bordado-futuro.

<sup>3</sup> Ver *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (2004). Traficantes de sueños.

feministas nos convocan a cuestionar y desafiar estas lógicas. Al mismo tiempo, nos permiten aventurarnos a compartir espacios de cuidado y solidaridad, creando y sosteniendo alianzas de aprendizaje y producción de conocimientos.

En función de ello, la apuesta metodológica de este libro fue interrogar el concepto de experiencia en dos dimensiones. La primera, en términos de una autorreflexividad experiencial, al considerar la revalorización de la experiencia como un recurso para la reflexión crítica, que lejos de buscar en ella evidencias y verdades, se vuelve un punto de partida para una re-narrativa que problematiza las tensiones que alberga (Stone-Mediatore, 2021). Esta articulación sugiere que las experiencias no están solo delineadas por el discurso hegemónico, sino que también contienen elementos de resistencia a dichos discursos. Así, la experiencia de las y los autores fue traída a la discusión por medio de un proceso de acompañamiento dialogante en su escritura, permitiendo debatir las problemáticas políticas que interpelan tanto a quienes escriben, como a sus contextos sociales, personales y compartidos por la colectividad escribiente.

Una segunda dimensión, aborda teóricamente el concepto de experiencia, relevando los debates históricos que han emergido a partir de este en el campo de los estudios feministas y las teorías de género (Scott, 2001; Brah, 2004; Harding, 2012). Este posicionamiento político y epistemológico constituyó un andamiaje teórico para la escritura y reelaboración de los textos que componen este libro apuntando a la construcción de conocimientos políticamente encarnados.

Este encuentro escritural busca reivindicar las epistemologías del fuera de campo (Ruiz y García, 2018), reconociendo los encuadres que se invisibilizan en la investigación y frente a los cuales se puede reflexionar teórica y políticamente. Compartir este fuera de campo en el que se sostuvo el cotidiano del proceso escritural, implica considerar la colaboración académica como una forma de tender puentes políticos desde y con las teorías feministas (Anzaldúa, 2002), donde la escritura colectiva implica: “un proceso interactivo, reflexivo y profundo que requiere creatividad,

vulnerabilidad y voluntad de mantener una praxis crítica y colaborativa” (Nooijer y Cueva, 2022, 11). La operación de llevar nuestras ideas al espacio público, más allá de la propia individualidad, que se cuele en la escritura, requiere ejercicios de horizontalidad, a la vez que nos insta a desplegar estrategias que permitan y/o faciliten el curso de (des)encuentros de significados y construcción de imaginarios comunes.

Los capítulos contenidos en el libro han sido ordenados de forma temática con el fin de ofrecer una estructura que tuviese coherencia argumental para los lectores. Desde acá, los tres apartados que ordenan esta antología: Experiencia, Afectos y Activismos. Están vinculados entre sí, pero se orientan a profundizar ciertas discusiones más específicas para los movimientos feministas contemporáneos en diálogo con las epistemologías feministas y el giro afectivo.

El primer capítulo “Experiencia” enmarca discusiones teóricas propias del campo de debates de las epistemologías feministas, en el cual se ha problematizado la relación entre política y experiencia encarnada desde un punto de vista feminista. Las preguntas en torno a cómo valorar la experiencia desde abajo y cómo elaborar un punto de vista crítico han sido enclaves de discusión importantes, tanto para las teorías como para los activismos feministas. En medio de coyunturas sociales atravesadas por violencias múltiples, este capítulo se propone recoger estos cuestionamientos para hacer frente a escenarios políticos contingentes.

El texto “La experiencia, sus riesgos y revalorización desde una clave visual feminista”, escrito por Naira Martínez Salgado, nos permite introducir este campo de debates, explorando diferentes puntos controversiales en torno a las epistemologías feministas y visitando las teorizaciones claves que distintas autoras han realizado en torno al concepto de experiencia. Este primer escrito problematiza los riesgos de esencializar la mirada desde abajo y critica la homogeneización de la categoría mujer en las políticas feministas, inaugurando esta antología orientada a profundizar las relaciones entre experiencia y feminismo.

Luego, “Laboratorio invisible: una ficción epistemológica para habitar

la experiencia” de Paz Carreño Hernández apuesta por una fabulación filosófica en torno a la idea de invisibilidad en el marco de los debates de las epistemologías feministas, con el fin de criticar las nociones de autoría individual, autodeterminación y autonomía en las producciones de conocimientos. Este experimento escritural nos invita a reflexionar a través de los poshumanismos feministas en torno a cómo pensar una noción de experiencia atravesada por lo colectivo y lo múltiple, siempre desde una parcialidad situada.

Finalmente “Estrategias de lucha: La trama entre experiencia y escritura autobiográfica” de Belén Campos Madrid, nos invita a reflexionar en torno a la potencialidad de la escritura feminista a través de una revisión de dos textos fundamentales de Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, pensadoras elementales para los feminismos de color. El texto nos sumerge en las formas de resistencias que emergen en la escritura de estas autoras, desde la reinterpretación de la experiencia en clave feminista. En las escrituras de estas autoras, lo autobiográfico es una estrategia para dar forma a un relato que se vuelve una plataforma de acción política, pero también de producción de conocimientos.

El segundo capítulo de este libro reúne tres escritos en torno a los afectos, particularmente el dolor. Las diferentes autoras inscriben sus artículos en el campo de debates basados en el giro afectivo, a partir de una valoración de los aportes de las teorías feministas en este marco de discusiones. La reinterpretación de la dimensión emocional nos permite analizar sus efectos en las políticas contemporáneas, visibilizando cómo ciertos registros afectivos pueden estar permeados ideológicamente, reproduciendo formas de violencia y dominación. No obstante, los textos también nos permiten introducirnos a cómo las teorías feministas han abordado los afectos como plataformas de acción política que son posibles de reivindicar. Así, desde perspectivas distintas, Elena, Francisca y Karina abordan específicamente el concepto de dolor, encontrando allí potencias que subvierten los relatos normativos y universalizantes en torno al malestar.

El primer texto “Reflexiones feministas en torno a los afectos y el poder en relación a la figura política de la víctima” busca tensionar la matriz hegemónica de los afectos atravesados por figuras de autoridad en contextos de activismo. A partir del concepto de víctima, Elena Inostroza Boitano realiza una lectura del movimiento feminista en Chile en los últimos años. En una trama política colmada de afectos, la autora comprende que estos no son estáticos, sino que más bien requieren ser pensados de manera histórica y situada. En este contexto, afirma Inostroza, el concepto de víctima se ha vuelto una figura rígida que contiene una identidad paradójica en tanto, existen marcos de relaciones de poder compleja que van constituyendo sus significados.

El segundo texto “Resistencias afectivas en contra de las estrategias de captura de la subjetividad como consecuencia de las políticas públicas de violencia de género en Chile” de Francisca Garrido Lucero profundiza en el concepto de víctima en búsqueda de pensar el potencial político de esta posición, resignificando a le sujeto-víctima como agente de transformación. A partir de su experiencia como psicóloga clínica, la autora analiza los trayectos de sus consultantes que han vivenciado violencia sexual y de género. Allí, busca reinterpretar la experiencia de dolor entrelazada con otros afectos posibles, desnaturalizando las relaciones que vinculan de modo esencialista las representaciones en torno identidad/víctima/dolor. A contrapelo de las políticas públicas vigentes, su escritura nos lleva por otros caminos en los cuales las víctimas, en su capacidad agencial, transforman la identidad rígida que se ha configurado como única posibilidad de reconocimiento. En este sentido, Garrido sugiere que el tránsito subjetivo hacia una identidad política, posibilita habitar experiencias afectivas no normativas.

Por último, “Contando historias, tramando puentes, doliendo ando” cierra este capítulo y tiene por objeto crear lazos con quien lee. A modo de un relato autobiográfico, Karina Pinto G. desarrolla un análisis teórico acerca del dolor crónico, en el marco de los estudios críticos de la discapacidad. A partir de esta experiencia, la autora plantea la necesidad

de articularse políticamente mediante afectos que subviertan la lógica capacitista, para conectar con la crítica a los dispositivos capitalistas de la eficiencia y la inmediatez. Un texto escrito con el cuerpo y que da cuenta del capacitismo en la perspectiva biomédica, al mismo tiempo que abraza la compañía acogedora de feministas de distintas épocas y latitudes.

En este texto, Karina abre preguntas acerca del lugar de los afectos como el dolor o la vergüenza en tensión con una temporalidad rígida que abandona a ciertos cuerpos al destiempo y la imposibilidad. No hay historias en que los cuerpos que padecen dolor puedan existir sin perspectiva de cura o sanación, no hay espacio para que esos afectos compartan el régimen de la vida. No obstante, la autora insiste en la posibilidad de comprender estos afectos como procesos sociales, identitarios y/o subjetivantes, imaginando aperturas éticas tal vez no exploradas.

El tercer capítulo “Activismos” incluye tres textos que dan cuenta de experiencias situadas y cómo estas habilitan la movilización de la imaginación política. A través de estos, se busca no solo reflexionar en torno a la naturaleza encarnada y parcial de cualquier tipo de experiencia posible, sino también cómo esta es capaz de movilizar el deseo de transformación política. Asimismo, estos artículos dan cuenta de las complejidades propias de la experiencia política feminista contemporánea, fuertemente marcada por la masividad que ha tomado la movilización feminista en nuestro país, tensionada, a su vez, por las resistencias a las tendencias hegemónicas que aparecen en los movimientos políticos, de las cuales el feminismo no ha estado libre.

En el primero de estos textos, “A Deshilvanar: El derecho a consentir en la demanda por una educación no sexista”, Aschly Elgueta Cárcamo hace uso de la metáfora feminista del nudo para tirar de los hilos que traman, por un lado, la configuración política específica de las movilizaciones estudiantiles y docentes de los últimos años en Chile y, por el otro, la discusión filosófica en torno a la práctica del consentimiento. Así, a través de la hebra de la experiencia, Elgueta va deshilvanando un tejido apretado que ata distintos niveles de análisis histórico y políticamente

situado, dando cuenta del enmarañamiento que supone la experiencia vivida y su relación con la posibilidad de con-sentir.

La autora se pregunta si es posible pensar el consentimiento de las mujeres y/o cuerpos “feminizados” en un contexto heteropatriarcal, dando cuenta de las dificultades que supone el ejercicio de la agencia de los cuerpos subordinados. El problema, sugiere Elgueta, es tratar el consentimiento como un problema individual y un acto de habla reducido a la palabra. Esto nos retrotrae a la educación como espacio de reproducción y naturalización de la norma heterosexista y patriarcal, es decir, al espacio de configuración de una comprensión específica del consentir, que más bien ha tomado la forma de un generizado/feminizado ceder. Sin embargo, también nos recuerda que la educación puede ser y ha sido un lugar de creación de otros saberes y de emancipación social que en Chile se ha articulado en torno a la exigencia de una Educación no sexista.

De esta manera, el texto se juega en la reivindicación de una educación políticamente comprometida en la disputa por el espacio público desde la diferencia sexual y de género, y en la formación del con-sentimiento como ejercicio democrático y práctica agentiva, es decir, como derecho y horizonte. En este contexto, toman relevancia las pedagogías feministas como espacios de articulación de las claves para (re)tejer formas de comunicación y organización emancipadoras.

En “Activismo de mujeres por el agua en Chile en el contexto del movimiento feminista chileno”, Camila Stipo Lara e Isaura Becker Rodríguez ofrecen un recorrido por los discursos de mujeres activistas por el agua, argumentando que estos nos permiten (re)pensar la historia del movimiento feminista y los desafíos frente al extractivismo y la economía neoliberal. Las autoras se enfocan especialmente en aquellos enunciados que reivindican metáforas de la maternidad para la defensa del agua y la tierra, vinculándolos a otros momentos de la historia de los movimientos de mujeres en Chile, en los cuales la maternidad y los cuidados también aparecieron como pivote de la movilización política

pero que, sin embargo, generaron tensión en el movimiento feminista por considerarse que reproducían la norma de género.

En este sentido, la invitación es a volver a visitar esos enunciados, pero esta vez como cuestionamientos del sujeto moderno occidental, en tanto nos movilizan a pensar las constituciones múltiples de sujetos comprometidos en ecologías de cuidados multiespecie, para todos quienes el agua es fundamental para la sobrevivencia. A través de una concepción no esencialista de la capacidad de gestar, las autoras sugieren que los discursos en torno a la maternidad no tienen por qué leerse en clave biologicista, pues estos son también capaces llevar nuestra atención a las relaciones de dependencia locales y específicas existentes entre quienes habitan el mundo, que incluyen tanto a humanos como a no-humanos, y que desvelan la ficción del sujeto moderno autónomo y cerrado sobre sí mismo.

Finalmente, en “‘Existimos porque resistimos’: Apuntes en torno a la experiencia del bloque contrahegemónico en el 8M para pensar coaliciones feministas”, Eiden Rojas M. analiza la conformación del Bloque contrahegemónico para la marcha del 8 de marzo del 2020 en Chile, desde una perspectiva interseccional y situada. ¿Qué puede decirnos esta experiencia sobre la posibilidad de pensar coaliciones y alianzas con el fin de dismantelar los esencialismos y universalismos que vienen reproduciéndose en el movimiento feminista chileno? Para este ejercicio, Rojas parte de una concepción de identidad que opera como una reivindicación dentro de la interseccionalidad, es decir, como una posición necesariamente coalicional que pone en el centro las diferencias en la conformación de colectivos.

Desde aquí, le autore se enfocará en mostrar el proceso de articulación de este bloque, en sus dimensiones históricas, políticas, ideológicas y pragmáticas, apuntando a dar cuenta de las complejidades de la práctica coalicional y política del movimiento feminista de los últimos años. De esta manera, Rojas trae a la conversación las tensiones de la representación y las dinámicas de poder que se desarrollan dentro de los activismos,

así como las limitaciones de las respuestas ofrecidas a estas tensiones. En particular, se muestra cómo el Bloque contrahegemónico, en tanto respuesta a la invisibilización de ciertos colectivos en el contexto de los activismos feministas, tuvo que enfrentarse también a sus propios límites de convocatoria, representatividad y acción práctica.

También nos interesa precisar la forma en que se utilizará el lenguaje inclusivo en los distintos textos que componen este libro. Nos acogemos a lo que proponen Klaudia Korol y Cristina Castro<sup>4</sup> (2016) sobre cómo el feminismo es también una cuestión de lenguaje, invitándonos a problematizar las formas en que normas hegemónicas se perpetúan a través de lo discursivo. Frente a esto, decidimos utilizar diferentes registros para desnaturalizar el androcentrismo en el lenguaje, ya sea a través del uso de la e, la x y æ. Con ello, buscamos instalar una diversidad de formas para disputar los lenguajes establecidos, en línea con las diferentes convicciones que desplegamos quienes hemos escrito aquí. Creemos que la búsqueda de una coherencia en la implementación del lenguaje inclusivo está lejos del espíritu de esta colectividad que apuesta por la potencia de lo múltiple.

Finalmente, este libro se construyó como un proyecto colectivo de reflexiones y horizontes políticos feministas y, cada texto, nos lleva de viaje por teorías de compañía que forjan relación con las contingencias y desafíos del presente. Esperamos que a medida que avancen en la lectura de cada uno de los artículos puedan sentir el contagio de solidaridad con el cual emergió esta escritura, y que se sientan interpeladas/es a pensar y actuar en torno a las controversias y desafíos políticos que abrimos en esta antología. Creemos que la escritura y las formas de producir conocimientos desde los feminismos, son también campos de disputa política en contextos atravesados por múltiples violencias y formas de dominación. Esperamos que el libro movilice e inspire a continuar hi-

4 *Feminismos populares. Pedagogías y políticas: Aprendizajes compartidos y voces desobedientes de Colombia, Argentina, Brasil, Venezuela, Paraguay, Palestina y Cuba* (2016)

lando conversaciones políticas desde nuestros propios territorios y que funcione como una invitación comprometida con la escritura feminista. Tal cual como diría Gloria Anzaldúa (1988, 224-225):

Olvídate del “cuarto propio”—escribe en la cocina, enciérrate en el baño. Escribe en el autobús o mientras haces fila en el Departamento de Beneficio Social o en el trabajo durante la comida, entre dormir y estar despierta. Yo escribo hasta sentada en el excusado. No hay tiempos extendidos con la máquina de escribir a menos que seas rica, o tengas un patrocinador (puede ser que ni tengas una máquina de escribir). Mientras lavas los pisos o la ropa escucha las palabras cantando en tu cuerpo. Cuando estés deprimida, enojada, herida, cuando la compasión y el amor te posea. Cuando no puedas hacer nada más que escribir.



## EXPERIENCIA

## Apuntes para investigaciones feministas: La experiencia, sus riesgos y revalorización desde una clave visual feminista

Naira Luna Martínez Salgado<sup>5</sup>

**E**ste texto surge a partir de reflexiones realizadas junto a compañeras/es, en torno a un curso sobre epistemologías y metodologías feministas, reconociendo la teoría feminista como un campo amplio y heterogéneo que ha permitido pensar nuestras prácticas de luchas y también nuestras experiencias cotidianas, de opresión y de resistencia, que por mucho tiempo fueron invisibilizadas o silenciadas. Así, estas teorías han contribuido a la construcción del conocimiento desde distintas ciencias y saberes, con un propósito epistémico y político en un vínculo constitutivo. En este sentido, mi propósito es invitar a seguir pensando en claves de análisis para nuestras investigaciones feministas que den cuenta de la complejidad de nuestras experiencias y nos hagamos cargo de violencias

---

<sup>5</sup> Iquiqueña y Alto Hospiciana. Profesora de Filosofía, investigadora y feminista. Actualmente integrante de Labora-toria Colectiva.

y omisiones que muchas veces se replican en nuestras indagaciones.

En este marco general, me propongo examinar la noción de experiencia, interesada principalmente en las tensiones que surgen cuando esta noción se homogeniza, se esencializa y cuando es incorporada acríticamente a las investigaciones, para insistir en la importancia de revalorizarla, saliendo de los análisis empiristas clásicos y postestructuralistas extremos (Stone-Mediatore, 2021). Para ello, recojo las críticas feministas a “lo hegemónico del feminismo” para intentar esbozar algunas claves de análisis para “ver desde abajo” como una clave visual feminista.

“Ver desde abajo” es pensado en términos de Donna Haraway (1995) como una clave visual y una política del posicionamiento, ya que, estamos interesadas/es en construir conocimiento no neutral y comprometido en términos políticos. “Ver desde abajo” hace referencia a una larga tradición de analizar experiencias subalternizadas, por lo tanto, compartiendo la crítica de Haraway en torno a la romantización de la perspectiva desde abajo, hacemos énfasis en que el conocimiento que tenemos de la experiencia es siempre parcial. Y el yo que conoce —el cual no se encuentra simplemente ahí y en estado original— también está siempre construido y “remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro” (Haraway, 1995, 47). La clave visual en esta articulación, se aleja de las retóricas de la ciencia neutral y objetiva que requieren para su autoridad de una mirada que observa sin ser observada y que distancia y separa el sujeto que conoce de lo que conoce, de tal forma que el primero nunca queda involucrado en la representación que hace del mundo. Y, en cambio, es una visión encarnada, implicada y situada, que entiende la visión como una prótesis significativa y como una disputa entre las condiciones materiales y el significado.

En la primera sección, se introducen algunas ideas de las epistemologías feministas y la potencia que supuso la noción de experiencia en los estudios de género y en las teorías feministas. En la segunda sección, desde el terreno “contaminado” de la experiencia, se analizan algunos riesgos en torno a esta noción. En la tercera sección se invita a una in-

terpretación que la revaloriza estableciendo un puente con la noción de interseccionalidad para nuestras investigaciones feministas.

### **Epistemologías Feministas y la potencia de la noción de experiencia**

Comenzaremos diciendo algunas palabras sobre el campo de las epistemologías feministas, que es donde se enmarca principalmente este trabajo y orienta la escritura del libro. Señalar que una de las potencias de las epistemologías feministas es que, sin ser un cuerpo teórico estrictamente unificado, se introduce la categoría de género y emerge la noción de experiencia como un instrumento analítico con un propósito político a la vez que epistémico.

La introducción de la categoría de género permitió cimentar lo que conocemos como críticas feministas a la ciencia. Autoras como Evelyn Fox Keller (1991) pondrán de manifiesto los aspectos ideológicos de la construcción del conocimiento, mostrando cómo se informan entre sí la construcción de conocimiento en torno al género y la ciencia, cómo funciona esa construcción en nuestras distribuciones sociales y cómo afecta a hombres, mujeres, a la ciencia y a la naturaleza (150). Las críticas más revisitadas en esta dirección, es que la voz de la ciencia es masculina; que la historia se ha escrito desde el Punto de Vista de los hombres de clase, raza dominante; y que las epistemologías tradicionales excluyen con o sin intención la posibilidad de que las mujeres y corporalidades queer sean sujetos o agentes del conocimiento (Harding, 2002, 13-14). Uno de los hallazgos más interesantes de este cuerpo teórico, es que han puesto en evidencia la conexión entre “conocimiento y poder”, no solo en que el acceso al conocimiento implica aumento de poder, sino también como señala la filósofa argentina Diana Maffía (2007) “a través del reconocimiento de que la legitimación de las pretensiones de conocimiento está íntimamente ligada con redes de dominación y de exclusión” (82).

Las epistemologías feministas, por su parte, interrogan acerca de quién es el sujeto del conocimiento, la supuesta universalidad, así como también la neutralidad de tal conocimiento y del sujeto mismo. Además,

se pone en tensión la idea de la ciencia como una teoría totalizadora<sup>6</sup> cuestionando que todas y cada una de las cosas que se merezca la pena comprender puede explicarse dentro de los supuestos de la ciencia moderna. Con ello, muestran la urgencia de acabar con la legitimidad de las posiciones que explícitamente ignoran el género, pero que implícitamente explotan los significados masculinos característicos de la búsqueda del saber.

Nos invitan, como escribió Sandra Harding (1996), a pensar en las epistemologías como “estrategias históricas justificantes, como modos culturalmente específicos de construir y explorar los significados culturales en apoyo de nuevos tipos de enunciados de conocimiento” (123), visibilizando cómo las lógicas dominantes de atribución, adquisición y justificación del conocimiento perjudican sistemáticamente a grupos subordinados, entre ellos, las mujeres, reproduciendo diversas desigualdades. Es un horizonte que vincula política, ética, epistemología y que sigue hoy en día teniendo plena vigencia.

La noción de experiencia ha sido fundamental para el desarrollo de la epistemología feminista y su emergencia en este campo. Esta permitió una articulación particular, a saber, como una herramienta epistémica y política, que se incorpora a los centros legitimados del saber tras una larga lucha. Su emergencia fue una “forma de descubrimiento” (Smith, 2012, 7) ante una ausencia, que permitió hablar de aquello para lo cual la ciencia neutral no tenía palabras ni protocolos de experimentación. Como señala Catalina Trebisacce (2016), en el ejercicio de visibilizar aquellas realidades, se hizo evidente el despliegue de un poder: “que desprecia, deslegitima, subestima y, finalmente, no ve sujetos subalternos; ni sus historias, ni sus condiciones específicas de existencia” (288).

Asimismo, siguiendo a Harding (2002), esta noción ha sido un recurso empírico y teórico que permite definir problemas de investigación desde la

perspectiva de las mujeres, empleándolas como un indicador significativo de la realidad. De manera que, al interrogar el sesgo androcéntrico de las teorías develando su parcialidad injusta, permitió hacernos preguntas de investigación en torno a aquellas vivencias invisibilizadas, marginadas o tratadas por otros como meros objetos. Como señala la autora, la lógica androcéntrica al interior de la ciencia moderna formuló únicamente las preguntas posibles sobre la vida social que plantean problemas desde las experiencias sociales de los hombres (blancos, occidentales y burgueses), relegando al misterio las experiencias de las mujeres y otras experiencias subalternas, por ejemplo, experiencias queer, racializadas, discapacitadas, etc.

Sin embargo, las preguntas que se formulan y sobre todo las que no se formulan “determinan a tal punto la pertinencia y precisión de nuestra imagen global de los hechos, como cualquiera de las respuestas que podamos encontrar” (Harding, 2002, 21). Con ello, establecen un valor a las decisiones que determinan qué situaciones o condiciones se identifican como problemas a investigar; qué es lo que se supone problemático en ellas; qué hipótesis o conceptos son favorecidos y cómo se diseña el proyecto de investigación. De esta manera, denuncian una red de poder más compleja que la imagen tradicional del investigador racional individual que es origen y autoridad de las indagaciones teóricas (55).

La experiencia, desde la interpretación que propongo aquí, no es un atributo, sino un evento histórico, discursivo, colectivo e individual que debe necesariamente ser explicado. Tal explicación debe tener en cuenta el carácter “contaminado” e “inaprensible” de toda experiencia (Trebisacce, 2016, 288). Por lo que, no es algo evidente, claro, ni directo y, en esta articulación, responde a un ejercicio político que está en disputa (Scott, 2001, 72-73). Avtar Brah (2011) refiere la experiencia como un proceso de significación que es la condición principal para la constitución de lo que llamamos realidad. De ahí la necesidad de hacer énfasis en esta, no como una guía sin mediación hacia la verdad, sino como una práctica de dar sentido, tanto simbólica como narrativamente, una disputa entre las condiciones materiales y el significado (144).

6 Como señala Harding en *Ciencia y feminismo*, la teoría feminista ha mostrado otro mundo oculto a la conciencia de la ciencia, “el mundo de las emociones, los sentimientos, los valores políticos; del inconsciente individual y colectivo; de las particularidades sociales e históricas que exploran novelas, el teatro, la poesía, la música, y el arte” (212).

El conocimiento que se hace desde la experiencia es *conocimiento situado*, que interroga los discursos de transparencia del sujeto y de la objetividad, y defiende para tal propósito el privilegio de la perspectiva parcial. Una explicación situada (Fricker, 2017) es aquella en la que los participantes no están concebidos de forma abstracta con respecto a las relaciones de poder social como tradicionalmente se hace en la epistemología, sino como seres que guardan entre sí relaciones de poder (20-21). Esto quiere decir que, lo que se conoce y el modo en que se conoce refleja las perspectivas particulares de las personas que generan conocimiento, sus valores, habilidades y estilos cognitivos. Pero también su localización social, como el género, la orientación sexual, raza, etnia, etc. Reconocerlo así, implica situarlo en posicionamientos múltiples: cada persona se encuentra inserta en una compleja red de posiciones, identidades y puntos de vista, inestables, contradictorios y vinculados con relaciones de poder (del Moral-Espín, 2012, 62-63).

Los conocimientos situados, en la interpretación de Donna Haraway (1995), serán entendidos como parciales, localizables y críticos en términos de comprometidos, dando vuelta la premisa que asume que una posición particular impide la objetividad. Hay que señalar también que la situacionalidad propuesta por la autora no corresponde a una topología de localizaciones fijas, sino de carácter relacional. La encarnación es una prótesis significativa y no trata “de una localización fija en un cuerpo reificado, femenino o de otra manera, sino de nudos de campos, inflexiones y orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos material-semióticos de significados” (335).

Asumir una posición particular requiere un posicionamiento crítico que tenga como tarea pensar y construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación. Lo que nos traslada a un horizonte en donde los propósitos teóricos y políticos están en una relación constitutiva. Producir conocimiento no solamente *sobre* las mujeres y otras corporalidades no hegemónicas, sino para nosotres, en vínculo con las agendas políticas feministas que luchan por la justicia. Tal visión pone

en tensión el sesgo neutral androcéntrico que postula que “la política y la posición solo bloquean la indagación científica” (Harding, 2010, 41), deshaciendo, a su vez, el mito de un “conocimiento universal y absoluto de lo dado en el que no intervienen los valores, o la posición del sujeto o el grupo que lo elabora” (Posada, 2010, 87).

### Riesgos en torno a la experiencia

Aún con la potencia que supuso esta noción en nuestras investigaciones feministas, ha suscitado un debate problemático al interior de este campo y, en ocasiones, al calor de sus efectivos riesgos, pareciera que se vacía de su potencialidad crítica. Tanto experiencia como mujeres son claves que están cargadas de historia y disputas específicas en torno a la lucha por hacernos visibles y comprender nuestras experiencias.

Los riesgos han sido teorizados por varias de las autoras con las que dialogo y tienen como efecto, por ejemplo, romantizar las visiones desde abajo sin examen crítico (Haraway); hablar por otros y relegarlos al estatuto de mero objetos (Fricker); la exotización de la alteridad y de colonización discursiva (Mohanty).

En esta trama, la idea de *riesgo* es abordada principalmente desde las tensiones que aparecen cuando la noción de experiencia se homogeniza, se esencializa y cuando es incorporada acríticamente a las investigaciones, o bien, es traducida a la lengua de lo hegemónico, instalando una interpretación privilegiada de las experiencias, que reifica diversas fronteras excluyentes. Para el propósito de este texto, ha sido muy clarificador la noción de “matriz de inteligibilidad de experiencias” de Trebisacce (2016) que nos invita a mirar críticamente cuando se estabiliza una interpretación privilegiada de lo que serían las experiencias legítimas, en este caso de las mujeres. En particular, se hace necesario discutir en torno a la paradoja que se genera por medio de la matriz, la cual permite la comprensión y reconocimiento de realidades subalternizadas. Sin embargo, se hace un ejercicio en el que se discrimina qué vivencias son posibles de ser leídas como experiencias de mujeres y cuáles no.

Esto en parte se produce cuando se trabaja la experiencia vuelta un valor en sí misma, recortándola de las relaciones estructurantes y tornándola singularísima. Lo que a su vez produce la esencialización de la experiencia individual, convirtiéndola en el lugar último de la verdad<sup>7</sup> del sujeto. A la hora de instalar esta matriz, estos procesos anticipan las experiencias posibles de ser reconocidas como tales y las recorta o, más bien, edifica fronteras a otras experiencias que no consiguen ser visualizadas. Por ejemplo, haciendo énfasis en el discurso jurídico, la autora señala que se ha asignado esencialmente a las mujeres al lugar de la debilidad y de la ausencia de poder (víctimas pasivas), quedando relegados relatos experienciales más confusos que hablan de estrategias y de negociaciones (293).

Instalando la preocupación ante los discursos colonizadores y racistas, nos trasladamos a un campo teórico-político al interior de los feminismos. Como bien nos interpelan los feminismos negros, de mujeres de color, antirracistas y descolonizadores, por mucho tiempo a partir del término aglutinador “todas” o “experiencias de las mujeres” se equiparó y generalizó a *mujer blanca* con *mujer*. O como nos han interpelado las corporalidades queer, ante la excesiva mujerización del feminismo que reifica nociones binarias en torno al género, se excluye a otros sujetos del feminismo.

Diversas autoras<sup>8</sup>, han teorizado la diferencia entre las mujeres y han

7 Trebisacce (2016) hace una distinción clarificadora en torno a la idea de verdad, señalando que la verdad esencial no es igual a verdad. Los relatos desde la experiencia son relatos que hablan de la verdad del sujeto, pero tal verdad no es ni natural ni esencial, sino contingente, contextual y producida (290)

8 Para señalar a algunas, se identifican los feminismos negros, en los trabajos de bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia Hill Collins, Kimberlé Crenshaw; los feminismos de mujeres de color de Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga, Chela Sandoval; feminismos poscoloniales en los trabajos de Chandra T. Mohanty; feminismos descoloniales en los trabajos de María Lugones, Yuderlys Espinosa, Ochy Curiel; feminismos antirracistas latinoamericanos en los trabajos de Aura Cumes, Adriana Guzmán, Emma Chirix, entre otras. Estos son solo algunos nombres de aquel entramado teórico y político, que, si bien podemos apreciar diferencias de lecturas y estrategias, podrían considerarse como aquellos discursos feministas críticos a lo hegemónico en el feminismo.

puesto en tensión la idea de una experiencia homogénea; denunciando algunas posiciones por relevar las experiencias de solo algunas mujeres (heterosexuales, de clases acomodadas y blancas) como formas de violencia epistémica y política. Asimismo, como señala Breny Mendoza (2014), estas posiciones no solo han construido una teoría de género en base a su experiencia particular, sino que nos han cambiado la manera de pensarlo. No es solo que el género esté impactado por otros ejes de diferenciación social, sino que la contextualización nos fuerza a reconocer una historia particular de modulación del género en contextos colonizados.

A su vez, la paradójica existencia de ser mujer ha estado ligada al problema de esencializar un estricto ser mujer, sosteniendo que hay algo así como un único ser natural de las mujeres, ya sea cimentado en argumentos biológicos (por ejemplo, tenemos el mismo cuerpo y un fin reproductivo) o sociológicos (tenemos en común una misma e igual opresión). También podríamos extender este argumento al problema del sujeto esencializado de los feminismos y, al mirar la complejidad de perseguir cualquier esencia, nos alejamos de aperturar a otros cuerpos no hegemónicos el discurso feminista. Lo que encubren estos ejercicios, son las complejas tramas relacionales que interactúan y que muchas veces contribuyen a reproducir omisiones y jerarquías.

Estos riesgos podrían reflejarse en el problema de la visibilidad en los feminismos que, si bien actúa y se levanta ante su contraparte lógica la ausencia de visibilidad por los discursos masculinistas y heteropatriarcales, ha traído dos problemas. Por un lado, cuando en nombre de “todas” se refiere solo a “algunas” y se relega a la opacidad la heterogeneidad de experiencias de las mujeres y otros cuerpos, queer, por ejemplo. Y, por otro lado, cuando los términos de visibilidad, hipervisibilizan ciertas imágenes y figuraciones ideológicas estereotipadas y estigmatizantes. Así, el problema de la visibilidad debe sugerir la constante pregunta de qué se hace visible y quién decide los términos de esa “mirada”: en palabras de la autora “cómo se nos ha hecho visible, cuando elegían vernos” (Carby, 2012, 209).

Crenshaw (2012) señala que cuando se han incorporado las experiencias

de las mujeres de color son expuestas de una manera tal que —a parte de convidarnos una imagen desfigurada de aquellos cuerpos— no se muestra su historia, son cosificadas epistémicamente y vueltas solo víctimas. Por su parte, María Lugones (2008), en torno a la noción de sistema moderno/colonial de género, nos señala que las normas de género producidas por este sistema, son devueltas en expectativas que el racismo no permite cumplir y que cuando se decir ver, se hipervisibiliza estereotipadamente. Por ejemplo, los hombres de color no son vistos como protectores sino como agresores, una amenaza para las mujeres blancas. Y las mujeres de color son vistas hipersexuadas y, por lo tanto, como aquellas que no merecen la protección sexual y social otorgada a las mujeres blancas de clases acomodadas. Los hombres asiáticos son representados como hiper-masculinos (“el peligro amarillo”) o bien como afeminados (“la minoría modelo”); mientras que las mujeres asiáticas han sido convertidas en hiperfemeninas (“la muñequita china”) o en castradoras (“la dragona”).

Otro aspecto a señalar, es la presencia de una operación en algunas investigaciones que podríamos sostener han traducido en términos del discurso hegemónico, indagaciones que tratan supuestamente propósitos emancipadores, incorporando acríticamente experiencias diversas y teniendo como efecto cosificaciones y esencialismos injustos. Chandra Mohanty (2008) nombra a esta operación como “colonización discursiva”, en particular realizada por cierto feminismo occidental, en donde las siguientes estrategias estarían produciendo una mirada e imagen monolítica de “la mujer del Tercer Mundo promedio”, entre las que se encuentran: confundir la homogeneidad discursiva de mujeres con la realidad material históricamente específica de los grupos de mujeres; asumir una unidad antihistórica y universal fundada en la noción generalizada de su subordinación; y limitar la definición del sujeto femenino a la identidad de género.

Estas estrategias suponen una imagen homogénea en donde nuestras experiencias estarían caracterizadas por: “llevar una vida esencialmente truncada debido a su género femenino (léase sexualmente constreñida),

religiosas (léase: no progresistas), orientadas hacia la familia (léase: tradicionales), menores de edad (léase: aún no están conscientes de sus derechos), analfabetas (léase: ignorantes), domésticas (léase: primitivas) y, a veces revolucionarias (léase: su país está en guerra, ¡tienen que luchar!)” (Mohanty, 2008, 148-149).

Desde nuestros territorios y utilizando este hilo argumental, la feminista Yuderlys Espinosa (2014), analiza el escenario actual latinoamericano para reflexionar sobre los modos en que la colonización discursiva de las mujeres del tercer mundo se alimenta de complicidades de los feminismos hegemónicos del sur. Haciendo difícil la agencia de lo que llama la “subalterna latinoamericana”, volviéndose esta su Otra local:

las feministas (blancas/mestizas/burguesas) del Sur han necesitado y han trabajado activamente por construir su *Otra local* para poder integrarse en las narrativas criollas de producción europeizante de los estados-nación latinoamericanos. La violencia epistémica es tal que la “mujer del tercer mundo” queda atrapada doblemente por la colonización discursiva del feminismo de Occidente que construye a la ‘Otra’ monolítica de América Latina, y por la práctica discursiva de las feministas del Sur, quienes, estableciendo una distancia con ella y, al mismo tiempo, manteniendo una continuidad con la matriz de privilegio colonial, la constituye en la otra de la Otras. (2014, 318)

Para finalizar este apartado, es importante señalar que la noción de “feminismos hegemónicos” es problemática y me interesa pensarla más bien, en términos de *lo hegemónico en el feminismo*, que evidencia la existencia de un despliegue de discursos, imágenes y prácticas que han reforzado y reproducido sesgos y discriminaciones ya sean de orden racial/étnico, por sesgo de clase o por motivo de orientación sexual. Es decir, un feminismo que privilegió un ser-mujer idealizando estereotipos culturalmente específicos, de la femineidad de clase acomodada, heterosexual y blanca. Como bien plantea Aura Cumes (2012), nos permite entender que el feminismo no es un movimiento monolítico y que hubo y hay esfuerzos relevantes

por construir teoría y acción política democrática y descolonizadora, como el campo desplegado en este ensayo, que sus claves de análisis nos permiten retomar la potencia de la noción de experiencia.

### **Insistir en la revalorización de la experiencia desde una clave visual interseccional**

Los riesgos son esbozados para tenerlos en cuenta a la hora de diseñar investigaciones y escribir en torno a las experiencias subalternizadas. Pero, me interesa también relevar que la potencia de esta noción se inscribe en un horizonte político por la construcción de conocimiento como estrategia para poder nombrar formas de dominio y de opresión y allí es por donde se encamina su revalorización. Esta noción constituye un recurso crucial para “mirar desde abajo” y por debajo del “telón de fondo” de las sociedades capitalistas actuales que reproducen injusticias epistémicas, sociales, económicas y políticas. La visión desde estos terrenos es una clave visual y una política del posicionamiento (Haraway, 1995) y aunque no es una base para una ontología, sigue siendo preferible porque promete versiones transformadoras más adecuadas del mundo y permite a su vez, hacer inteligibles las experiencias quizás aún sin nombres, en las prácticas humanas que producen significados sociales como la producción de conocimientos.

A su vez, las narrativas de la experiencia siguen constituyendo un recurso valioso, no porque la experiencia provea el acceso a la verdad directamente, sino que y como nos invita a pensar Stone-Mediatore, “la escritura basada en la experiencia lleva a la discusión pública y hace visible, preocupaciones y preguntas excluidas en las ideologías dominantes, que sustentan y son sustentadas por jerarquías económicas y políticas” (2021, 8). En este sentido, y teniendo en miras la posibilidad de estabilizar una matriz de inteligibilidad de la experiencia que esencializa unas experiencias y excluye otras, creo prudente establecer un puente esperanzador en torno a esta noción a partir de la articulación de Stone-Mediatore, quien se basa en los trabajos de Mohanty.

La experiencia mohantiana no trata la experiencia como una evidencia, sino que la reconoce y lee las historias de experiencia, como un recurso para la reflexión crítica considerando las complejidades de la experiencia histórica (prácticas culturales locales conjuntamente con relaciones económicas y políticas organizadas globalmente) y las relaciones recíprocas entre experiencia y escritura (Stone-Mediatore, 2021, 2). Lejos de buscar en la experiencia evidencias o verdades, esta se vuelve —ya sea en su lectura o su escritura— un punto de partida de una narrativa que problematiza las tensiones que alberga. Por ejemplo, permite problematizar la construcción de identidad y situar las experiencias en relación con fenómenos históricos amplios. Esta articulación además sugiere que las experiencias no están solo delineadas por el discurso hegemónico, sino que también contiene elementos de resistencia a dichos discursos que en el ejercicio de la narración salen a la “superficie”. Como plantea la autora:

cuando comprendemos una narrativa como un intento por tomar en cuenta tensiones dentro de la experiencia, tensiones que reflejan tipos de acciones, de comunidad o de conciencia que tiene negada la articulación en el discurso hegemónico, entonces también vemos que el texto no presenta datos evidentes sino solo da indicios de fenómenos rudimentarios. (Stone-Mediatore, 2021, 11)

Ver desde abajo como clave visual, entonces, se piensa como un proceso de re-narración de la propia experiencia para confrontar las fuerzas complejas que la constituyen y para percibir las contradicciones en nuestras propias vivencias. De acuerdo con la autora, la potencia de la noción, nos vuelve a la necesidad de relacionar escritura, experiencia y lenguaje, con el propósito de que pueda traducirse en conciencia política radical. Ya sea en torno a nuestras propias experiencias, como también en torno a experiencias que no conocemos de antemano, pero que la adopción de una clave visual nos permite re-conocer.

Para finalizar, creo prudente señalar que vale la pena el modesto ejercicio de mantener como constantes las preguntas en torno a cuáles experiencias

quedan fuera y qué fronteras reifica la aparente quietud del aglutinador término “todas”. Establezco en este sentido un puente con la noción de Interseccionalidad, como un instrumento analítico para la investigación crítica que nos amplía la mirada y que constituye un recurso valioso para insistir en la revalorización de la experiencia, porque permite ver los ejes de dominación complejamente y en relación.

Es una noción fraguada en el feminismo negro y de mujeres de color, quienes realizaron afirmaciones desde la diferencia y desde su experiencia de opresión múltiple, desafiando a algunas teóricas por no tomar en cuenta las diversidades de clase y raza y por consiguiente las variadas formas y modalidades de género. La interseccionalidad pone de manifiesto como mínimo tres cuestiones: primero, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres; segundo, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, ya que, encarnarían “la norma”, como lo es un tipo de masculinidad, la heteronormatividad y la blanquitud; y, en tercer lugar, la utilidad del concepto para superar la conceptualización “aritmética” de las desigualdades sociales y raciales, como fruto de la *adición* de distintos criterios de discriminación (Viveros, 2018).

Por otra parte, como señalan Bilge y Hill Collins (2019), la interseccionalidad como *instrumento analítico* busca aprehender las relaciones de poder en su complejidad, examinando cómo se entrelazan y se construyen mutuamente en la matriz de dominación que refiere a la organización del poder desplegada en cuatro ámbitos distintos pero interconectados: el interpersonal, el disciplinario, el cultural y el estructural. De la misma forma, como lo señalan feministas de nuestro país, esta noción busca evidenciar la co-constitución y la inseparabilidad de etnia/raza, género, sexualidad y clase, junto con otras categorías que los movimientos sociales van politizando (Troncoso et al., 2019, 5).

Hay que mencionar, además, que la interseccionalidad como instrumento analítico significa entenderla, por un lado, como una forma de

investigación crítica que postula el uso amplio de esquemas interseccionales<sup>9</sup> para estudiar diversos fenómenos sociales y, por otro lado, como una praxis crítica, en donde se cuestiona explícitamente y se propone cambiar las relaciones de poder. Es decir, entenderla según esta interpretación, no es solo una forma de investigación intelectual, sino también una importante estrategia analítica para hacer trabajo de justicia social (Bilge y Hill Collins, 2019).

Narrar una historia desde la experiencia y orientada a las justicias requiere situar los sistemas de dominio —patriarcado, capitalismo, el colonialismo y la heterosexualidad obligatoria— en la complejidad de las relaciones de poder, desigualdades y diferenciaciones sociales de manera integral. Así, “ver desde abajo” supone una visión interseccional que requiere traspasar lo ignorado en términos hegemónicos o esencialistas para comprender el género “en su expresión articulada e inseparable de otras categorías sociales, tomando distancia de las mujeres como grupo homogéneo, y develando las razones por las cuáles muchas situaciones vividas por mujeres y hombres de todas las condiciones quedan invisibles, opacadas” (Munévar, 2013, 60) o sobreexpuestas.

### Consideraciones finales

Hablar de la experiencia o hablar desde nuestras experiencias constituye uno de los recursos más radicales para hacer inteligibles experiencias silenciadas o vueltas invisibles por los discursos dominantes vigentes hoy. Teniendo en consideración el carácter inaprensible de toda experiencia y haciendo explícita la incomodidad de los riesgos, la experiencia como re-narración de la propia experiencia permite que aquellas miradas desde abajo —desde el terreno de los saberes subyugados, desde los cuerpos encarnados estructurados y estructurantes complejos— sea revalorizada

9 La interseccionalidad como instrumento analítico se despliega en seis ideas fundamentales que desarrollan los esquemas interseccionales, que a su vez refuerzan la relación entre investigación y praxis: la desigualdad, la relacionalidad, el poder, el contexto social, la complejidad y la justicia social (Bilge, Hill Collins, 2019).

restituyendo su potencialidad crítica y móvil. La interseccionalidad permite seguir con el problema y es una trama teórica-política en donde, aquellas fronteras reificadas por matrices esencialistas en claves jurídicas, coloniales y raciales, podrían ponerse en debate con esta noción para que la clave visual se oriente a las experiencias de las mujeres en plural y den lugar —como preocupación feminista— a experiencias de otras corporalidades, más que solo a la categoría mujeres.

## Referencias

- Bilge, S. y Hill Collins, P. (2019) *Interseccionalidad*. Morata.
- Brah, A. (2011) *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de Sueños.
- Carby, H. (2012) “Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina” en M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una Antología*. Traficantes de sueños.
- Crenshaw, K. (2012) “Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias, y violencia contra las mujeres de color” en R. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la Encrucijada*. Bellaterra.
- Cumes, A. (2012) “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1-16.
- del Moral-Espín, L. (2012) “En transición. La epistemología y filosofía feminista de la ciencia ante los retos de un contexto de crisis multidimensional”. *e-cadernos CES*, 18.
- Espinosa, Y. (2014) “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional” en Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Fox Keller, E. (1991) “Reflexiones sobre género y ciencia (fragmento)” *Asparkia. Investigación Feminista*, 1(12), 149-153.
- Fricker, M. (2017) *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Herder.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1996) *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Harding, S. (2002) “¿Existe un método feminista?” en E. Bartra (comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco y México, D.F.

- Harding, S. (2010) “¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista” en N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (Coords.) *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lugones, M. (2008) “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa* (9), 73-101
- Maffía, D. (2007) “Epistemología Feminista: La Subversión Semiótica de las Mujeres en la Ciencia”. *Revista Venezolana de estudios de la mujer*, 12(28).
- Mendoza, B. (2014) “La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano” en Y. Espinosa, D. Gómez y K. Ochoa (Eds.) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca.
- Mohanty, C. T. (2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos colonial” en L. Suárez y R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Cátedra.
- Munévar, D. I. (2013) “Interseccionalidad y otras nociones. Tramas para develar lo ignorado” en M. S. Zapata, *La interseccionalidad en debate*. Lateinamerika-Institut der Freien Universität Berlin.
- Posada, L. (2010) “Igualdad, epistemología y género: desde un horizonte ético-político”. *Quaderns de psicologia*, 12(2), 81-91.
- Scott, J. W. (2001) “Experiencia”. *La Ventana* (13), 42-73.
- Smith, D. (2012) “El punto de vista de las mujeres: Conocimiento encarnado versus relaciones de dominación”. *Temas de Mujeres*, 8, 5-27.
- Stone-Mediatore, S. (2021) “Chandra Mohanty y la revalorización de la ‘experiencia’”. *Hiparquia*, 1-14.
- Trebisacce, C. (2016) “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”. *Cinta de Moebio*, 285-295.
- Troncoso., L., Follegati, L., Stutzin, V. (2019) “Más allá de una educación no sexista: aportes de pedagogías feministas interseccionales”. *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 1-15.
- Viveros, M. (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Viveros, M. (2018) “De la ‘extraversión’ a las epistemologías ‘nuestroamericanas’. Un descentramiento en clave feminista”. En S. Gómez, C. Moore Torres y L. Múnica Ruiz (Eds.) *Los saberes múltiples y las ciencias sociales y políticas*. Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).

## Laboratorio invisible: una ficción epistemológica para habitar la experiencia

Paz Esperanza Carreño Hernández<sup>10</sup>

**H**ay experiencias que se vuelven imposibles en un régimen de objetividad hegemónico (Harding, 1987). Pienso en varias historias y, aunque el solo hecho de buscar escribirlas aquí parece a ratos impropio, he sido testigo por medio de lecturas y conversaciones de experiencias que requieren urgentemente ser contadas. Y el problema es precisamente ese: tenemos historias que contar y nuestras experiencias producen conocimientos, sin embargo, estas historias a veces se constituyen de modos poco convencionales si reflexionamos más allá de la ficción de la autoría individual. Somos testigos de nuestras experiencias, precisamente porque nuestras historias se tejen colectivamente, se hacen compañía.

Este ensayo busca repensar los modos en que, desde un feminismo postconstruccionista como el de Donna Haraway, contamos historias. Al mismo tiempo, pretende reflexionar sobre nuestras posibilidades a la hora de construir conocimiento desde estas narrativas posicionadas en la

---

<sup>10</sup> Mg (c). En Estudios de Género y Cultura mención Humanidades. Licenciada en Filosofía. Integrante de Labora-toria Colectiva.

experiencia. A partir de la inquietud de experimentar y abrir un laboratorio para nuestras presencias desagenciadas por el régimen desapasionado de la objetividad, pretendo con este texto contaminar el espacio de una escritura organizada, aquel propio de una academia fría y una ciencia transparente (Haraway, 1995). Lo anterior surge de la necesidad de ensayar la existencia como ficción, componernos como cuerpos, contar nuestras historias al modo de testigos, como un modo de resistir a la imposibilidad de hacer de nuestra experiencia conocimiento y, al mismo tiempo, hacernos compañía.

El recorrido inicia con la pregunta por el sujeto de la ciencia a partir de la noción de pensamiento situado desarrollado por Donna Haraway (1995). Tal interrogación permite abordar la posibilidad de imaginar no solo otros métodos, sino que también otras epistemologías. Interpelar la noción de sujeto en la ciencia implica, además, reconsiderar la posición de la investigadora, los modos de comunicación y los flujos de información que se despliegan en la investigación científica.

Por otro lado, la experiencia como elemento central de este ensayo suscita una serie de interrogantes acerca de los posicionamientos que con ella se articulan en los contextos de producción de conocimientos. Propongo pensar que no hay una propiedad sobre la experiencia, sino que la experiencia implica relación con otros; somos testigos de experiencias que buscamos contar/escuchar.

De acuerdo con lo anterior, las inquietudes que guían este ensayo son: ¿cómo desarrollar conocimiento siendo testigo? ¿cómo contar una historia desde esa supuesta pasividad? ¿qué potencia epistemológica habitamos cuando somos permeadas por otros relatos que nos conmueven?

### ¿Qué testigo?

A lo largo del siglo XX se ha desarrollado toda una tradición acerca de la posición de testigo. Desde Primo Levi, quien en 1947 presenta su primer libro acerca de memoria y holocausto, hasta Giorgio Agamben, quien retoma la posición de testigo en *Homo Sacer I* y en *Lo que queda de Auschwitz*. En ambos casos, la posición de testigo se ha definido como

una posición de aquel/la que habla de una experiencia que no alcanzó a tocar, un casi estar en el lugar de los hechos, una participación parcial y externa de un evento, un como si hubiese sido yo misma.

Desde otro punto de vista, Donna Haraway (2004) problematiza la figura de testigo en el caso del quehacer científico. No hay un solo modo de ser testigo, hay quienes marcan un límite tajante entre sí mismos y el evento analizado, hay quienes afectándose con el evento mutan. Al respecto me pregunto cuál es el procedimiento para hacer de nuestras experiencias conocimientos, cómo contar nuestras historias haciendo eco de nuestra multiplicidad, de nuestro ser testigo mutante. ¿Acaso no nos hemos hecho compañía a partir de experiencias, siendo estas a veces discontinuas y/o distantes? ¿cómo, entonces, una posición de testigo se implica en la experiencia como una posición epistémica situada y afectada?

Desde acá, pensar otras derivas para la ciencia y el conocimiento a partir del trabajo desarrollado por las epistemologías feministas, particularmente en pensadoras como Donna Haraway y su abordaje del pensamiento situado, pasa por crear espacios para el conocimiento desde la heterogeneidad y la multiplicidad.

Relevando las localizaciones desplazadas por una noción de testigo objetivo y puro (Haraway, 2004, 14), me interesa abordar la noción de testigo en la experiencia desde las teorías feministas. Lo anterior se debe a que las mujeres pese a ser participantes en los círculos científicos su posición era desplazada constantemente de las interpretaciones y elaboraciones teóricas, puesto que “eran invisibles tanto en el sentido físico como el epistemológico” (Haraway, 2004, 18). No obstante, testigos mutantes, como las mujeres científicas de las que habla Haraway, han formado parte de los circuitos científicos, ampliando críticamente los horizontes para una ciencia situada y dando cabida a otros modos de hacer ciencia con el cuerpo y los afectos. Aun cuando, en este caso las mujeres han participado del conocimiento desde los márgenes de la ciencia han atravesado el laboratorio de la ciencia con sus presencias. Aquello que llamamos pasividad en tal caso no es una mera receptividad de un objeto

que está allí sin capacidad de intervenir, sino que también un modo de inter/transferencia un modo parcial de habitar la experiencia, lugar donde la ausencia es espacio para múltiples significados.

Abordaré estas interrogantes acerca de la experiencia y la posición epistémica de testigo a partir de tres reflexiones. La primera busca dar cuenta de la posibilidad de una posición epistemológica sin autoría individual, es decir, desde la receptividad marginada por el sujeto hegemónico y masculino de la ciencia, al modo de testigo mutante. Una segunda reflexión que aborda la apertura de un espacio científico para esta propuesta de testigo mutante: un laboratorio invisible. Lugar de experimentación para otros modos de comunicarse y desarrollar conocimientos heterogéneos. Por último, una tercera reflexión en torno a la intimidad y las conexiones que nos permitan testear otros modos de vida, subterráneos, invisibles, pero que resisten a la marginalidad individual y solitaria. Efectos de una posición epistemológica sin autoría individual

Habitar el mundo desde la receptividad (Butler y Athanasiou, 2017, 132), transitando en la experiencia sin rostro, ser una especie de testigo invisible/mutante y ensayar modos de hacer ciencia a contrapelo de los sujetos hegemónicos. No se trata aquí de disputar el espacio tomado por los sujetos de la ciencia moderna, tampoco se trata de negar nuestra singularidad, se trata más bien de buscar nuestros propios modos de agenciarnos en el espacio científico desde nuestra localizaciones y alianzas colectivas y parciales. Asumir una posición epistémica que, sin ser pasiva, se posicione desde la receptividad, donde me dispongo a otro en un gesto sincrónico donde contar es al mismo tiempo escuchar (Le Guin, 2020). Esta es la apuesta inicial, para ello, creo importante retomar nociones como la de anonimato que circula en el trabajo desarrollado por Michel Foucault o la idea de perder la cara de Marie Bardet, algo tal como un arte de vivir creando consigo y con otras/es/os seres, relaciones y cualidades sin nombre (Foucault, 2001). Deseo de desaparecer que insiste, al mismo tiempo, en una crítica al lugar de un sujeto cerrado, puro y exterior a todo acontecimiento.

A partir de esta crítica a la interioridad privada que declara Foucault y la posibilidad de sortear el imperativo de transparencia perdiendo la cara como señala Bardet (2021, 217) es que vuelven contradictorias ciertas experiencias y conocimientos que busco iniciar un recorrido hacia una posición epistemológica situada, pero al margen de una idea de sujeto excluyente e imperturbable.

Una de las tareas que, siguiendo a Haraway (1995), retomo es la de situarse a partir de la experiencia en el campo de la investigación, asumiendo que esta es una categoría problemática y como tal habilita opacidades y conocimientos alternativos al régimen de transparencia. Siguiendo a Sandra Harding, lo que se pretende no es universalizar la posición de la investigadora, sino más bien relevar su condición fragmentada y contradictoria como recurso para el pensamiento feminista (1987, 23). Declarar una posición fragmentada y contradictoria implica la apertura de un campo indiscernible, donde el sujeto y objeto de investigación ya no se encuentran en una distancia vertical, sino que más bien abre una zona de contactos. Allí, el concepto de experiencia requiere ser pensado en los márgenes, donde no llegan a coincidir las casillas reguladoras de lo visible y aceptable (Bardet, 2021, 219).

La experiencia en tanto concepto central de las epistemologías feministas debe pensarse en su carácter inapropiable, pero, al mismo tiempo, de manera situada epistemológica y políticamente. En tal sentido, la experiencia transforma al sujeto y hace vacilar su supuesta neutralidad y estabilidad. También es importante preguntarse cómo se relaciona la subjetividad y la experiencia. Cuando Haraway cuestiona la posición epistemológica de los hombres de la ciencia moderna cuestiona su necesidad de imparcialidad, su distancia categórica respecto del objeto de estudio. Distancia que, claramente, busca conservar la unidad y el prestigio de un investigador quien pretende aquello que Haraway denomina el truco de Dios (Haraway, 1995, 332). Por su parte, la ciencia escrita desde abajo propuesta por la autora goza de la parcialidad, allí donde un sujeto se vuelve contradictorio, fragmentado o difuso, el pensamiento situado

insiste en escribirse con el cuerpo, con sus alianzas y discontinuidades, para dejar ver la singularidad y heterogeneidad de la experiencia como un asunto epistemológico y políticamente relevante.

En consecuencia, mi intención es pensar la posibilidad de epistemologías sin rostros, anónima. Debido a que la experiencia no es algo que esté fuera de la relación afectiva de los cuerpos, las distinciones entre sujeto y objeto se vuelven porosas, los márgenes se difuminan. A partir de la noción de experiencia contamos historias, creamos conocimientos que nos vinculan, la ciencia se vuelve el lugar de una contaminación, donde los cuerpos se afectan y son afectados. La apertura del cuerpo a los territorios narrativos heterogéneos que la ciencia moderna ha invisibilizado, en base al prejuicio de un subjetivismo radical, permite a su vez solidaridades y conversaciones políticas para “construir mundos menos organizados en torno a ejes de dominación” (Haraway, 1995, 329). El sujeto es, en este sentido, una especie de punto que habilita zonas de contactos y afinidades, espacios híbridos, un territorio experimental para la construcción de conocimientos situados.

De este modo, es posible sostener la idea de un conocimiento situado y heterogéneo, abierto y desbordante. Una epistemología que pierde la cara conjura una autonomía contingente, tal como señala valeria flores, esta idea de autonomía:

(...) no se corresponde con un ‘exterior’ mistificado, sino que remite a procesos de autoinstitución colectiva siempre inacabados, cuyas prácticas desbordan los dispositivos de captura de los sistemas de mediación institucionales. Tales rebasamientos se producen al precio de una mutación constante: cambios de nombres y desplazamientos de posición que obligan a reinventar cada vez las estrategias de afirmación y conflicto tras ocasionales retiradas tácticas hacia la recomposición, la desaparición o la latencia. (2009, 8)

En suma, la idea de una epistemología sin autoría busca instalar la posibilidad de alianza con el campo investigativo, donde el conocimiento

situado adquiere no solo un estatuto contextual, histórico y singular, sino que también, por fuerza, colectivo e inestable. En consecuencia, la posición de testigo está siempre presente, pero es invisible a causa de su devenir colectivo e inestable. La investigadora se desdibuja constantemente, sin por ello desaparecer. El efecto epistémico y político de esta propuesta pasa por pensar la responsabilidad o la rendición de cuentas más allá de quién o quiénes desarrollan la investigación, sino de cómo dan cuenta de lo que importa y lo que queda excluido de esa importancia, relevando aquello latente y conflictivo en la experiencia.

Entonces, cabe preguntarse ¿cómo la experiencia se inscribe en este conocimiento? ¿bajo qué métodos la experiencia crea conocimientos situados? Es necesario, entonces, retomar el trabajo de Joan Scott acerca del concepto de experiencia “para trabajar con él, analizar sus operaciones y redefinir su significado” (Scott, 2001, 72). La experiencia se inscribe en los cuerpos más allá de sus fronteras, es siempre parcial, crea espacios, intensifica determinados sentidos, recorta y fragmenta la historia, denunciando en ella los silencios de la historia ortodoxa. Así, trabajar con la experiencia implica una ardua tarea, experimentación, análisis y escritura. Redefinirla pasa por abrir un espacio, un laboratorio que acoja su heterogeneidad, su carácter indirecto y muchas veces invisible.

### **Laboratorio invisible: ensayo para una epistemología descentrada**

En el laboratorio invisible se hace ciencia desde abajo, desde las entrañas de la tierra, es el espacio para conexiones alternativas con los relatos que no cuentan. Una comunicación como la de los árboles. El laboratorio invisible es aquello que imaginamos para dar lugar a nuestros conocimientos colectivos, es una ficción, una especulación, una figuración donde investigar con otros.

Inspirada por la potencia de lo que nos excede, la etología y la comunicación de las plantas, he desarrollado en los últimos años una inclinación por otros modos de vida y otros tipos de existencias. En inicio, de la mano de la literatura y su apertura a explorar fantasías a contracorriente

de la imparcialidad, la economía del lenguaje y las historias panorámicas y universales. Me vi conmovida por la posibilidad de narrar experiencias marginales, al modo de cruces imperceptibles donde la sensibilidad adquiere protagonismo.

Con Donna Haraway esta conmoción adquirió carácter científico en la medida que suscita la posibilidad de incorporar dichos saberes en los espacios académicos. Las conexiones y alianzas entre los animales, humanos y no humanos, la atención sobre los procesos químicos y biológicos de los cuerpos y toda una trama de solidaridades y multiplicidad se teje paralelamente a la mirada categorial del antropocentrismo.

Si el concepto de experiencia que aborda Joan Scott es tan significativo para las epistemologías feministas es, en parte, por su poder para desestabilizar los modos de hacer investigación, relevando los silencios respectivos a todo tipo de diversidad (Scott, 2001). Si bien, se ha hecho uso de la experiencia como herramienta de identificación y categorización de los cuerpos, la propuesta de Scott busca abrir una interrogación respecto al potencial epistemológico de una ciencia que se base en la experiencia para situarse en un campo de investigación. Considerando, además, la cualidad constituyente de la experiencia, es decir, el hecho de que somos constituidos en tanto sujetos a partir de esta, busco profundizar en los procesos mediante los cuales se crean experiencias y se constituyen en efecto, posicionamientos subjetivos.

En esta línea, mi interés es abordar la experiencia como laboratorio invisible, un espacio imperceptible donde construir conocimientos situados siguiendo la propuesta de Harding y Haraway. Entendiendo laboratorio como un lugar de experimentación, toma de muestras, intercambios de información, observación y escucha. Por otro lado, imagino este laboratorio como invisible porque sin tener una localización fija nos acompaña, sin ser visto opera y en todo lugar puede levantarse como territorio investigativo. Si el espacio se define por sus movimientos y los movimientos de las/os demás: Entonces pe(n)sar en situación (...) como un “situándose” con la potencia coextensiva

del gerundio, a través de las alianzas que deshacen la centralidad visual y multiplican las texturas de nuestras relaciones *con* y sus efectos de co-determinación indeterminada. (Bardet, 2021, 229)

Son estas alianzas *con* donde las texturas adquieren un lugar preponderante en la experiencia que, en su co-determinación indeterminada se cruzan con la idea de valeria flores de laboratorio de micropasiones. Un laboratorio donde “nos encontramos con la piel de la otra u otras, con las sensibilidades perturbadas, con las formas codificadas de los sentimientos, con escasos registros de otras formas de vinculación amorosa” (flores, 2009, 15). En un laboratorio invisible, las micropasiones proliferan, no como una miniatura de los afectos, sino como aquellos que pasan desapercibidos, aquellos que no se alcanzan a oír, aquellos que permanecen en la opacidad, aquellos difíciles de identificar.

Bajo este principio, el laboratorio invisible no responde a la pregunta ¿quién soy?, más bien a ¿cómo participo de la existencia?, atendiendo a lo que señala Étienne Souriau “allí, donde miro, allí donde experimento la existencia, no hay más que un poco o nada de nada de existencia” (Souriau, 2017, 121). En tal sentido, y en la misma línea de lo que plantea Scott (2001), la experiencia no supone necesariamente un individuo en el sentido moderno del término, puesto que allí donde se define una individualidad, la existencia ya se ha desvanecido multiplicándose, se ha fugado de morada, ha emprendido un movimiento de transformación. La experiencia como laboratorio invisible invita, entonces, a pensar la irrupción de lo colectivo, el intercambio de pasiones o afectos, su mutabilidad. Es en el compartir donde la experiencia aparece como acontecimiento, como experimento existencial, por lo tanto, excede las fronteras de la identidad y la individualidad, es siempre transfronteriza.

Lo anterior, reafirma la necesidad de un laboratorio invisible. En la medida que la experiencia se funde en lo colectivo, se materializa en la multiplicidad conjuran las diferencias. En este punto deseo retomar el fenómeno de la comunicación entre los árboles, que se relata en el her-

moso libro de Peter Wohlleben titulado *The hidden life of trees* (2016). Desde los aromas, pasando por el crujir de las raíces y las semillas, hasta los colores y néctares de las flores son formas de comunicación, no solo entre ellos, sino que también con otros modos de vida, como los insectos y los hongos. Excediendo toda economía de la sobrevivencia y la reproducción los árboles crean alianza y formas de existir afectivas, solidarias y sensibles. Se cuidan, se informan y hacen proliferar una serie de ecosistemas comunicados a su alrededor. Su comunicación no se limita al resguardo de su subsistencia, sino que también habilitan espacios de encuentro y desencuentros creativos (Wohlleben, 2016). Desconocen la individualidad.

Bajo tierra es indiscernible el origen del mensaje, el color de sus flores no tiene una matriz causal que lo sostenga y las fragancias que expelen son misteriosas estelas que se camuflan entre el oxígeno, las toxinas y otras interferencias. La comunicación en el caso de los bosques no se reduce a la lógica del pensamiento racional, más bien se trama a partir de afinidades y diferencias. Entonces, ¿cómo explicar la experiencia en su comunicación y modo de vivir colectivo? ¿cómo situar dicho conocimiento propagado por el viento y la tierra? Es allí, donde el laboratorio invisible se despliega como un modo experimental de la existencia que fija su atención en la experiencia en tanto fenómeno inacabado y no necesariamente humano.

La experiencia es una experimentación colectiva, es un trabajo de tejer a varias manos y pasa fundamentalmente por una comunicación interferida en el límite ambiguo entre la información y el cuerpo. De esta forma, la epistemología se vuelve un modo descentrado de pensar o pensamiento por contagio. No hay modo de explicar la totalidad de los eventos implicados en la experiencia, esta es siempre múltiple. Entendiendo lo múltiple como una sustracción de lo uno, no como una adicción constante de otros marginados (Deleuze y Guattari, 2002, 12).

Allí donde siempre hay algo nuevo que considerar se sostiene el problema, insiste la inquietud, porque la experiencia nunca es total, es

múltiple y, por lo tanto, abre camino a una objetividad parcial, a un acontecimiento singular dentro de una trama en constante expansión.

### **Resistir a la soledad y hacer ciencia en compañía**

Pensar la investigación como un tejido de experiencias discontinuas, pero en contacto íntimo. La posición de la investigadora es un posicionamiento “siempre construido y remendado de manera imperfecta y, *por lo tanto*, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser ese otro” (Haraway, 1995, 332). En su noción de objetividad, Haraway parece destacar la idea de un conocimiento situado y comprometido, donde la experiencia juega el papel de articular elementos heterogéneos para la composición de conexiones parciales. Al alero del laboratorio invisible se experimentan compañías imprevistas de testigos mutantes. De esta forma, la experiencia adquiere la cualidad de convocar diversas especies, con el fin de entablar lazos de comunicación y compañía que resisten al régimen homogéneo, neutral e imparcial de la ciencia tradicional.

La compañía y la receptividad son elementos metodológicos fundamentales en el laboratorio invisible porque, a partir de allí, es posible hacer reverberar lo múltiple, sortear la tempestad y resistir a la soledad. Creo profundamente que, para hacer ciencia y para construir conocimientos situados la unidad mínima de análisis debe ser la relación (Haraway, 2017, 19). Contar historias requiere una desfiguración, un gesto narrativo de desposesión que habilite el encuentro y la compañía. Tal como señala Athenea Athanasiou, la experiencia de la desposesión es la fuente de la receptividad y la responsabilidad hacia otros, con todo el riesgo que ello implica (Butler y Athanasiou, 2017, 132). Hacernos compañía, desde, con y contra la precariedad permite zonas contagio/contacto, exposición y disposición a lo múltiple. Hacernos compañía como acto fundante de la ciencia, donde la experiencia se abre camino constituyéndonos de maneras híbridas, contiguas, insospechadas.

En consecuencia, la ciencia ya no sería tarea del individuo moderno. Los laboratorios invisibles requieren ensamblajes de toda clase de exis-

tencia, orgánicas, inorgánicas, abióticas y tantas otras (Haraway, 2016, 100). Hacer ciencia con otras, otros, otros, crear en esa colaboración nuevos relatos, hacer de la experiencia una oportunidad para abandonar el nombre propio es la tarea de este laboratorio. En términos políticos, el desafío pasa por preguntarnos con quién contamos dichos relatos, de qué somos testigos, cuáles son las complicidades posibles, de quiénes nos acompañamos. La hipótesis que me atrae es la de la ficción. Interrogarnos acerca de lo posible que nos es negado por el realismo extremo de la presencia y los datos cuantitativos, distorsionando nuestros sentidos en caso de que estos hayan sido confiscados, imaginar esas complicidades y esas compañías es un modo de hacer ciencia con aquello que no vemos a la luz del día. Es fundamental que nuestras experiencias se poblen de otras presencias, reconocer la agencia de los testigos mutantes, aun cuando estos no sean visibles plenamente.

Comunicarnos a través del viento, bajo tierra y con la interferencia, resistir al solipsismo, abandonar la soledad: volvernos compostistas<sup>11</sup> (Haraway, 2016, 101). Desde los residuos olvidados, componernos como investigadoras, en alianza con lo irrelevante, escribir historias y, desde el silencio, hacer florecer una multiplicidad de especies que nos hacen compañía. Del mismo modo que los árboles buscan amistades con otras especies para poder multiplicar la diferencia (Wohlleben, 2016), a contra pelo del monocultivo y sus pesticidas, el laboratorio invisible promueve la heterogeneidad, reactiva los problemas y utiliza la ficción como gatillo allí donde la neutralidad busca monopolizar todo. Trabajar juntas, en las relaciones cotidianas, en las conversaciones y en toda clase de encuentros (Haraway, 2016, 129) es el método a través del cual hemos escrito y escribiremos conocimientos situados.

11 La historia de Camille es una ficción especulativa narrada al final de su libro *Seguir con el problema*. En esta historia, Donna Haraway despliega de manera colectiva la posibilidad de pensar parentescos a partir de comunidades del compost. La simbiosis es la clave para convivencias antiespecistas que permitan pensar futuros cercanos y presentes reales.

## Conclusión

En los laboratorios invisibles todas somos testigos. Las historias son trazadas por los afectos y nos constituimos como actoras parciales de una ciencia que narra desde la heterogeneidad. En tanto investigadoras, no estamos en todas partes, nuestra visión no es universal, es un mero fragmento contingente y parcial. En el laboratorio invisible la autoría se borra en cada línea de la escritura y la relación se vuelve protagonista de la investigación. De este modo, mediante la complicidad, luchamos contra el empobrecimiento de la experiencia. En estos laboratorios invisibles abrimos espacio a la ficción, lo imposible tiene lugar y el silencio habla a través del viento y la tierra. Son las conexiones corporales/materiales las que articulan nuestros conocimientos desde una perspectiva parcial.

Comprendemos que el conocimiento es una tarea por desarrollar, no un objeto rígido. Las escrituras en este contexto nos deforman, nos comueven, nos hace existir solo en la medida en que nuestra cara se difumina multiplicando las historias compartidas. La posición de sujeto se performa a lo largo de la investigación, cambia de fase, muta. La individualidad se pierde, se bifurca y se multiplica, nos obliga a sentir y pensar desde la multiplicidad. De pronto ya no me siento sola frente a la pantalla. Predomina la experiencia, creamos un laboratorio para dar cabida a nuestras inquietudes, historias y afectos. Nos reencontramos con la escritura porque los sentidos nos desposeen, nos disponen a una comunicación transfronteriza.

Para los laboratorios invisibles, lo que se ve es solo una huella de la experiencia, lo que importa es la ficción, toda una red de información que fluye discretamente y sobre la que hay que especular. De esto los hongos saben mucho, su comunicación es tanto más extensa de lo que podemos imaginar, todo un archivo se registra bajo la tierra, pero a la luz del día la visibilidad acota todo a su forma más evidente, a su contorno más definido y clasificable. No obstante, imaginar su vida subterránea, su alianza con otras especies, su comunicación aberrante —multiespecie y desbordante— es materia de un abordaje científico para las investigadoras del pensamiento situado.

Me pregunto si no es esta una metáfora de nuestra insistencia en los detalles, en las historias no contadas, en los archivos perdidos ¿acaso la experimentación no se basa en la posibilidad de que la muestra confirme la hipótesis? La ficción antecede la legitimidad del resultado. La capacidad de imaginar otras configuraciones posibles para nuestra subjetividad constituida por la experiencia siempre pasa por una inclinación hacia aquello que no se ve.

Por esta razón, la idea de multiplicidad como la sustracción constante de lo uno es tan importante. Debemos suponer que lo que trama la experiencia es parcial no en la medida en que abarca un pequeño espacio, sino en el sentido en que está en comunicación con cuerpos concretos, heterogéneos y a veces imperceptibles. La pregunta nunca se agota, saltamos de un escenario a otro en busca de encontrar otro modo de persistir. En los laboratorios invisibles resistimos a la soledad, porque a cada instante nos disponemos a otras alianzas. Subjetividades en fuga, conjurando la receptividad. Así, nos hacemos camino a una disposición abierta a intercambios y nuevas variables para la experimentación. Pienso que estas experimentaciones pueden ser enriquecedoras para el pensamiento feminista, porque desdibujan los márgenes que nos han impuesto y nos incita a buscar alternativas parciales a una vida que parece acabarse constantemente, pero que sorteamos a causa de nuestros vínculos.

## Referencias

- Bardet, M. (2021) *Perder la cara*. Cactus.
- Butler, J., y Athanasiou, A. (2017) *Desposesión: los performativos en lo político*. Eterna Cadencia.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PRE-TEXTOS.
- flores, v. (2009) *Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política*.
- Foucault, M. (2001) "Sur les façons d'écrire l'histoire". en M. Foucault, *Dits et écrits I: 1954-1975*. Gallimard.
- Haraway, D. (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Cátedra.
- Haraway, D. (2004) "Testigo Modesto@Segundo Milenio". *The Haraway Reader*, 223-250.
- Haraway, D. (2016) *Staying with the trouble. Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Haraway, D. (2017) *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. bocavulvaria ediciones.
- Harding, S. (1987) "¿Existe un método feminista?". En E. Bartra (Comp.) *Debates en torno a una metodología feminista*, PUEG-UAM, pp. 9-34.
- Le Guin, U. (2020) *Contar es escuchar. Sobre la escritura, la lectura, la imaginación*. Círculo de tiza.
- Scott, J. (2001) "Experiencia" (Trad. M. Silva). *Revistas de estudios de género*, 2(13), 42-74.
- Souriau, É. (2017) *Los diferentes modos de existencia*. Cactus.
- Wohlleben, P. (2016) *The hidden life of trees*. Greystone Books Ltd.

## Estrategias de lucha: la trama entre experiencia y escritura autobiográfica

Belén Campos Madrid<sup>12</sup>

*Quienes son blancas/os y no se nombran a sí mismos como blancos/las, suponen su universalidad; una raza inadvertida es un signo de racismo ignorado, un “olvidado” racismo.*

Gloria Anzaldúa<sup>13</sup>

**E**ste trabajo tiene por propósito analizar los textos autobiográficos “La Prieta” y “La Güera” de Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga, haciendo uso de la noción de experiencia como herramienta clave de la epistemológica feminista, lo cual implica asumir su complejidad y situar teóricamente algunos debates relevantes en torno a ella. Asimismo, recogiendo la perspectiva de la revalorización de la experiencia, a partir de una lectura propuesta por Stone-Mediatore, pretendo ensayar cómo la experiencia se transforma en estrategias de lucha y se materializa en contra discursos en los relatos autobiográficos de mujeres del tercer mundo.

<sup>12</sup> Profesora de filosofía, feminista y tesista del Magíster en Estudios de Género y Cultura mención Humanidades. Integrante de Labora-toria Colectiva

<sup>13</sup> Anzaldúa, G. (1988). “La Prieta” en Castillo, A. y Moraga, C. (1988) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press.

La experiencia es una categoría clave para los feminismos, la filosofía feminista y las ciencias sociales. En la década de los 80 se institucionalizan los estudios de género en centros legitimados de saber<sup>14</sup>, se desarrollaron programas de formación específicos y se insertaron investigadoras feministas en las universidades. Con ello, entre otras cosas, aumentó considerablemente la producción teórica, ampliando los “análisis centrados en la perspectiva de las mujeres blancas, heterosexuales de clase media” e integrando una multiplicidad de experiencias de mujeres, de distintas edades, clase social, identidad sexual, raza, entre otros ejes de diferenciación (Bach, 2010).

Este movimiento fue promovido por las mujeres del tercer mundo, las mujeres de color, las mujeres negras, las personas queer, trans y lesbianas. Ellxs criticaron e insistieron en que el movimiento feminista blanco monopoliza la lucha de “todas las mujeres”, asumiendo que todas viven las mismas experiencias de opresión. Asimismo, autoras como Angela Davis, bell hooks y Patricia Hill Collins, entre otras, se posicionan desde el cuestionamiento radical a lo hegemónico en el feminismo que se atribuye la representación universal de las mujeres. Además, estas corrientes críticas elaboraron una robusta obra teórica y práctica desde sus lugares de pertenencia y enunciación, visto que las categorías de diferenciación no dan cuenta de diferencias biológicas o naturales, más bien estas reflexiones surgen a partir de cuestiones históricas y estructurales, que tienen una historia de dominación detrás, que generan desigualdades para la vida de las mujeres de color y que también son atravesadas por relaciones de poder asimétricas.

En definitiva, la experiencia se ha instituido como un concepto clave para teorías feministas de mujeres de color, porque acentúa la dimensión política de sus propias experiencias. Como señala María Lugones (2008),

14 Si bien la institucionalización del feminismo toma fuerza en la década de los 80, previo a ello el movimiento feminista había producido con cierta precariedad, pero con el encanto de la producción artesanal y experimental, un conocimiento que hoy denominaríamos “informal”, o “pagano” para el sacro conocimiento académico (Trebisacce, 2016).

ellas se han movido conceptualmente hacia un análisis que enfatiza la intersección de las categorías raza, clase, género y heteronorma, este interés y preocupación por entrecruzar opresiones y comprenderlas articuladamente es una tarea en la que han insistido las feministas afrodescendientes/de color que viven simultáneamente las marcas de estos ejes de diferenciación.

La autobiografía y biografía, entre otras estrategias de escritura, no siempre han sido valoradas positivamente como base de conocimiento científico o “serio”, teniendo en cuenta que es una elaboración singular y subjetiva, por lo tanto, no es posible universalizarla. Sin embargo, la importancia de la autobiografía en las teorías feministas radica en que las experiencias importan porque constituyen subjetividades, portan una dimensión política e histórica y son registros de lo afectivo.

“La Prieta” y “La Güera” son parte de la antología *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988), un proyecto que articula diversas voces de mujeres del tercer mundo en los Estados Unidos, cuyo horizonte político fue visibilizar estructuras de opresión tales como el capitalismo, el racismo, el sexismo y la heteronorma, a partir de sus propias experiencias buscaban apuntalar, que son atravesadas por relaciones de poder asimétricas, que generan exclusión y desigualdad.

Estos relatos están atravesados y marcados por la experiencia de vida de las autoras. Gloria Anzaldúa nació en una localidad fronteriza entre Estados Unidos y México, ella es latinoamericana y estadounidense, pero por sus rasgos es considerada chicana: “Que lástima que nació m’ijita morena, muy prieta, tan morena...” decía su madre (Moraga y Castillo, 1998, 157). Asimismo, Cherríe Moraga sintió toda su vida el impacto del racismo no directamente sino en la experiencia de vida de su madre “soy una chica güera vuelta morena por el color sangre de mi madre” (16), aun cuando es hija de ciudadanos americanos y es la séptima generación de latinos en EE.UU. es considerada inmigrante o extranjera.

Ambas autoras utilizaron su escritura como una herramienta política y decolonial para denunciar la explotación, exclusión y violencia que

viven las mujeres de color, hacen eco de estas experiencias y se alejan de los formatos tradicionales de escritura académica, apostando por elaborar recursos y herramientas novedosas de protesta, cuyo propósito es la reivindicación política y cultural de las corporalidades excluidas. Ellas elaboraron un universo complejo de experiencias que describen y reflexionan a partir de distintas escenas de su trayectoria de vida, y aunque temen al examen público de sus propias contradicciones, están dispuestas a visibilizar estas experiencias íntimas y problemáticas.

Con el propósito de ensayar y responder la pregunta ¿cómo la experiencia se vuelve una estrategia política en la escritura autobiográfica, específicamente en los textos “La Güera” y “La Prieta”? Este trabajo se divide en dos partes: primero “Experiencia y escritura: una trama compleja”, donde se busca situar teóricamente la noción de experiencia y problematizar su relación con la escritura biográfica; luego, “Estrategias de lucha: ‘La Prieta’ y ‘La Güera’” analiza el despliegue de la experiencia en la escritura biográfica de ambas autoras.

### **Experiencia y escritura: una trama compleja**

La experiencia fue el punto de arranque en la lucha de los feminismos, para problematizar aquello que supuestamente es personal, íntimo y pertenece al ámbito de lo “doméstico”. Es decir, si bien la experiencia se asume como algo “cotidiano”, está permeado por cuestiones estructurales y relaciones de poder. Por lo tanto, la resignificación de estas experiencias de exclusión, discriminación, explotación y subordinación pueden devenir en politizar la diferencia y comprender estas diferencias como un proceso relacional, histórico y estructural.

Indudablemente la noción de experiencia es clave para los feminismos, en tanto cuerpo de conocimientos y movimiento político, especialmente la experiencia de las mujeres y otras corporalidades marginalizadas, en vista de que sus voces han sido sistemáticamente excluidas, acalladas y consideradas de segunda categoría. De ahí que la experiencia es el punto de partida que da un lugar a la diferencia y desde ahí se insiste en reivindicar (Bach, 2010).

La experiencia como herramienta epistemológica feminista fue llamada a hacer visible y dibujar aquello que la ciencia moderna ignoró y para lo cual no había protocolos de experimentación (Trebisacce, 2016). Se transforma en una llave maestra que permite mirar lo no-visible, incorporando a otrxs sujetxs a la producción de conocimiento y saberes.

Respecto de los riesgos y los usos de la experiencia como herramienta de investigación, específicamente en los estudios feministas, Joan Scott (2001) abre la pregunta de cómo disputar las nociones de objetividad sin generar una nueva voz autorizada a partir de la identidad, así cuestiona las perspectivas que toman la historia de lxs sujetxs como evidencia y verdad incuestionable. Lo que en palabras de la autora ocasiona que se deje al margen la crítica y el análisis a las categorías, procesos históricos o mecanismos de opresión que constituyen también a lxs individuxs y, por lo tanto, a sus identidades. En definitiva, propone que no son lxs individuxs los que tienen la experiencia, sino que son lxs sujetxs quienes son constituidxs por medio de ella.

La evidencia de la experiencia se convierte entonces en evidencia del hecho de la diferencia, más que una forma de explorar cómo se establece la diferencia, cómo opera, cómo y de qué maneras constituye sujetos que ven el mundo y que actúan en él. (Scott, 1992, 48)

En consecuencia, la experiencia corre el riesgo de desdibujar su sentido político y su valor en cuanto a la construcción de nuevos conocimientos. Cuando se esencializan las identidades y se recortan las condiciones estructurantes de la experiencia, se limita su potencial crítico y emancipador (Trebisacce, 2016).

Scott (2001) propone comprender la experiencia como un proceso discursivo que no preexiste a las condiciones de interpretación que se realizan de ella, hay un vínculo entre la experiencia y lenguaje, lo que implica que lxs sujetxs se constituyen mediante el discurso, en donde el significado no tiene un orden fijo, más bien es compartido y se puede

interpretar. En palabras de Scott “la experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación” (2001, 72).

En efecto, la crítica productiva de la autora alerta sobre los usos que ha corrido la experiencia ocupándose como una categoría esencialista y positivista, que no contempla un análisis contextual y contingente de las categorías. Aun cuando la experiencia es un proceso complejo que emerge como un campo de disputas y negociaciones políticas, no es posible prescindir de ella para la realización de análisis historiográficos, más bien hay que redefinir sus significados, alcances y efectos discursivos.

Otro uso problemático de la experiencia es la homogeneización, esto implica un análisis forzado que aglutina las experiencias y omite las diferencias. En este sentido, es importante preguntarnos ¿es posible generalizar la experiencia de las mujeres y cuerpos disidentes a través de una “síntesis universal”? Hazel Carby (2012), como mujer negra, reivindica la importancia de contar las historias de mujeres y otras que están al margen de la representación universal de la identidad “mujeres blancas”, la ausencia de las experiencias de las mujeres negras no implica únicamente una tarea de visibilidad, sino el mismo reconocimiento de la posición histórica que las mujeres negras han cuestionado en el uso rígido de algunas categorías.

Así, el problema de la visibilidad debe hacerse la pregunta de “cómo se nos ha hecho visible, cuando elegían vernos” (Carby, 2012, 209) y sugerir la constante pregunta de qué se hace visible y quién decide los términos de esa “mirada”<sup>15</sup>.

Por último, desde lentes anticoloniales, la narración de la experiencia posibilita una divulgación de las contradicciones de sujetxs marginalizadx. Es decir, estos relatos —como “La Güera y “La Prieta”— ofrecen perspectivas críticas de sus propias experiencias y visiones de mundo, al punto

15 Quisiera agradecer infinitamente el proceso de reflexión y edición colectiva que da lugar a este texto y al libro, sin esta coconstrucción entre compañerxs hubiera sido más espinoso el proceso de escritura. Agradecer especialmente a Naira Martínez por compartir su reflexión y escritura en torno al texto de Hazel Carby.

que no buscan esencializar sus identidades, más bien las problematizan. Stone-Mediatore (1999) inspirada en Mohanty, insiste en el ejercicio de repensar las enunciaciones discursivas y narrativas de las experiencias situadas en un contexto histórico, político y económico específico.

Lo que a mi parecer adquiere mayor relevancia en el análisis y visibilización de las opresiones y reivindicaciones de las autoras, es que la materialidad de estas experiencias se retoma y declara en la escritura biográfica, teniendo en cuenta que hay condiciones de desigualdad estructural, opresiones y discriminaciones que ellas denuncian abiertamente. De igual forma, exponen los efectos de las estructuras dominantes en sus vidas y la de sus compañeras mediante esta puesta en escena de la experiencia, vehiculizando procesos de transformación singulares como colectivos en el reconocimiento y concientización política de las mujeres excluidas (Stone-Mediatore, 1999).

Además, es muy importante destacar que estas escrituras autobiográficas son el resultado de procesos colectivos de reflexión y/o organización y de un diálogo abierto de saberes. Tal como lo señalan las autoras en sus escritos, estas reflexiones provienen de una lectura histórica y contingente que está en permanente construcción.

### **Estrategias de lucha: “La Prieta” y “la Güera”**

La autobiografía tiene larga data en la construcción narrativa del yo, ella está delineada por recuerdos, identidades y aparecen diferentes lugares de enunciación entre otros aspectos. De alguna manera, la biografía constituye una plataforma que permitió contar la “primera” historia de las mujeres, aun cuando un tiempo estuvo al margen como una de historia de segunda categoría. La biografía como estrategia escritural tiene la potencia de disputar los modelos tradicionales de feminidad y visibilizar algunas contradicciones que pueden resonar en la vida de las mujeres (Varikas, 1988).

En los textos “La Güera” y “La Prieta” (1988) es posible observar un tratamiento historizado y contingente de la experiencia, ellas han ocu-

pado sus experiencias para posicionar narrativas político-afectivas, que desafían los regímenes de la objetividad y racionalidad en la producción de conocimientos y saberes.

Al comienzo del relato “La prieta” (1988) Gloria Anzaldúa describe abiertamente el miedo que le generó recordar y re-narrar momentos violentos que constituyeron grandes heridas en su vida. Como señala:

Cuando empecé a escribir este ensayo, hace casi dos años, el viento al que estaba acostumbrada se convirtió en un huracán. Abrió la puerta a imágenes viejas que me espantan, fantasmas viejos y todas las heridas viejas. Cada imagen es una espada que me atraviesa, cada palabra es una prueba. Aterrorizada guardé el bosquejo de este ensayo por un año. (158)

De algún modo, escribir atormenta a Anzaldúa porque intuye que dibujar su experiencia significa, entre otras cosas, referirse a sus vínculos más cercanos, escarbar en sus propias heridas, cuestiona lo que dirá de su madre, de sus amigos e, incluso, de ella misma: “Aún tengo miedo porque tendré que llamarnos la atención a mucha mierda nuestra como nuestro propio racismo, nuestro miedo a las mujeres y a la sexualidad” (158).

Asimismo, Cherríe Moraga advierte que “La Güera” (1988) implicó indagar en la responsabilidad individual y colectiva en la reproducción de las opresiones. Se pregunta “¿Cómo he internalizado mi propia opresión? ¿cómo he oprimido?” (22), aun cuando vive simultáneamente múltiples opresiones no está exenta de contradicciones. También Anzaldúa se interpela a sí misma sobre su responsabilidad en la mantención de opresiones, pero está consciente que es una tarea difícil derribar esas creencias enquistadas, como señala: “Es difícil liberarme del prejuicio cultural chicano en el que nací y me crié, y del sesgo cultural de la cultura anglo con que me lavaron el cerebro” (23).

Definitivamente, el ejercicio de escribir sobre sí misma supone ciertos riesgos, pues la fuerza disruptiva de la experiencia se pone en tensión con los límites de las condiciones sociales de enunciación y se pueden elaborar

otras historias y lecturas posibles (flores, 2009). Por ejemplo, Anzaldúa vivió en carne propia el racismo de la sociedad norteamericana y la carga de sus propias creencias en torno a su “color de piel”, señala que “(...) he pasado más de 30 años desaprendiendo la creencia inculcada en mí que ser blanco es mejor que ser moreno” (162). También relata que su madre insistentemente corregía conductas para evitar verse “de color” y menciona que su madre le decía “No salgas al sol, si te pones más oscura pensaran que eres una india. Y no te ensucies la ropa. No quieres que la gente diga que eres una mexicana puerca” (157).

A pesar de que ser güera (de piel blanca) le permitió a Moraga de algún modo desdibujar el racismo de su experiencia y, por tanto, frenar la exclusión de ciertos espacios, ella señala:

Nunca nadie me dijo precisamente que lo claro fuera lo correcto, pero yo sabía que ser de color claro era algo que se valoraba particularmente en mi familia (toda chicana, a excepción de mi padre). De hecho, todo lo que tuvo que ver con mi educación (al menos la que ocurrió a nivel consciente), trató de blanquear aún más el color que ya tenía. (20)

Igualmente sufrió la discriminación por ser una mujer lesbiana y no ajustarse a los formatos tradicionales de femineidad “en este país el lesbianismo es una pobreza, como ser oscura, como ser mujer, como ser simplemente pobre” (21).

Las autoras nos invitan a imaginar la política más allá de la identificación de un “enemigo/opresor” común que está “afuera” de nosotres, sino también como algo que se juega en nuestras propias prácticas de organización y resistencia. Moraga advierte que: “Dentro del movimiento feminista, las relaciones entre mujeres de orígenes diversos y orientaciones sexuales diferentes, han sido en el mejor de los casos frágiles” (22). Asume que esto tiene que ver con la incapacidad de enfrentarse (nos) a ciertas preguntas que nos atemorizan a saber ¿cómo he oprimido a otras y como he internalizado mis propias opresiones? En este mismo

sentido, Anzaldúa propone que seguramente el racismo no es solamente un fenómeno blanco, sino que también puede ser reproducido en las prácticas cotidianas de personas de color. Ella se pregunta “¿Cuántas veces nosotros, la gente de color, ofrecemos el cuello a machetazos? ¿De qué manera dejamos que nos amarren las manos? ¿Cuántas veces fallamos al no darnos ayuda uno al otro para subir los escalones?” (166).

Sin duda, la *güera* y la *prieta* son un puente para la localización. Es una estrategia de lucha saber cuál es nuestra posición de opresión y/o privilegio en una trama de relaciones concretas, nos puede llevar a establecer ciertas relaciones o conexiones políticas con otras colectividades, grupos, identificaciones, pero también nos permitiría revisar cuáles son las tensiones y diferencias que aparecen en estos encuentros.

### Conclusión

Sin duda la experiencia de Gloria Anzaldúa y Cherríe Moraga es testimonio vivo de sus contradicciones más problemáticas e íntimas. Como mujeres chicanas, activistas, feministas y lesbianas, estos relatos se transforman en estrategias de lucha política, porque denuncian opresiones, interpelan sus propios privilegios, elaboran reflexiones y permiten la identificación con otras vidas, que también encarnan visiones de mundo, heridas y habitan sus propios márgenes. Ambas autoras narran sus experiencias y describen cómo son atravesadas por el racismo, el sexismo, el clasismo, la heteronorma y demás estructuras de opresión, señalando abiertamente cómo ciertos ejes de diferenciación operan simultáneamente en sus vidas, lo que resulta en una posición poco aventajada en el marco social.

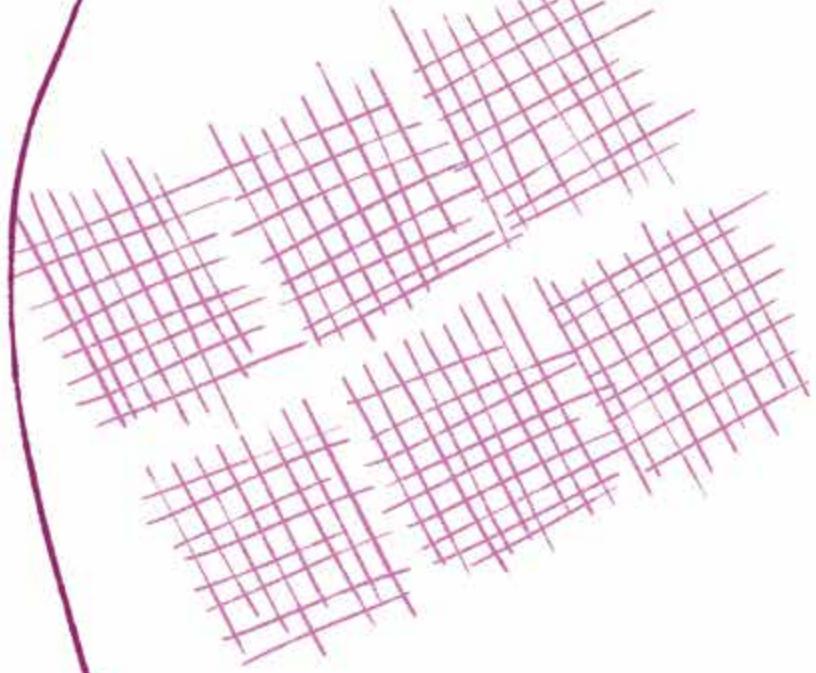
Es importante insistir como ambas enuncian y problematizan sus propios privilegios, de manera que enfrentan las contradicciones de las categorías con las que se identifican, esto es muy interesante porque no solo reproducen un discurso, también cuestionan su propio rol en la reproducción de las opresiones.

En efecto, me parece que el despliegue político de la experiencia se manifiesta en la relación recíproca entre experiencia y escritura auto-

biográfica. La reciprocidad tiene que ver con la constitución mutua; al mismo tiempo que la experiencia se toma e inunda la escritura para dibujar texturas y pliegues que no eran de acceso inmediato, la escritura autobiográfica en el ejercicio de repensar y re-narrar también puede configurar otras experiencias que devienen en contradiscursos. La experiencia diaria-cotidiana es delineada por elementos de resistencia y que si se narran estratégicamente se transforman en estrategias de lucha.

### Referencias

- Anzaldúa, G. (1988). “La Prieta” en Castillo, A. y Moraga, C. (1988) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press.
- Bach, A. (2010) *Las voces de la experiencia*. Biblos.
- Carby, H. (2012). “Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina” en *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa* (9), 73-101.
- Moraga, C. (1988) “La Güera” en Castillo, A. y Moraga, C. (1988) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press.
- Scott, J. W. (2001) “Experiencia”. *La Ventana* (13), 42-73.
- Stone-Mediatore, S. (1999) *Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia*. Hiparquía.
- Trebisacce, C. (2016) “Una historia crítica del concepto experiencia de la epistemología feminista”. *Cinta Moebio* (57), 285-295.
- Varikas, E. (1988) “L’approche biographique dans l’histoire des femmes”. *Les Cahiers du GRIF* (37-38), 41-56.



A F E C T O S



## Reflexiones feministas en torno a los afectos y el poder en relación a la figura política de la víctima

C. Elena Inostroza Boitano<sup>16</sup>

*No hay nada bueno ni verdadero en ser una víctima  
y la mejor noticia que una política emancipadora y radical puede traer  
es justamente que podemos dejar de serlo.*

Clara Serra Sánchez

**P**ensar las claves del poder es una invitación a desentramar los roles que se conjugan en las relaciones donde este aparece. Pareciera una invitación a comprender que hay quienes ejercen un poder por sobre otros que lo padecen. Y justamente ese padecimiento abre un imaginario donde la representación en sí misma es la figura de la víctima.

Pero ¿qué es una víctima? ¿existen víctimas más legítimas que otras? Son las preguntas que mueven las reflexiones de la primera parte del texto, donde se propone una articulación teórica en torno a la víctima, sus condiciones de emergencia y posibilidad, así como su vinculación con elementos propios de la razón punitiva. En este contexto, se evidencian

---

<sup>16</sup> Oriunda de la belicosa frontera del Bío-Bío. Psicóloga, activista e investigadora feminista, con interés en los estudios de género, el “giro afectivo”, feminismo(s) crítico(s) y movimientos sociales. Integrante de Labora-toria Colectiva.

conflictos que, desde una lectura feminista, es necesario re-pensar para ser abordados de modos que escapen a la lógica cisheteropatriarcal y neoliberal.

En sintonía con esto, activistas y pensadoras feministas latinoamericanas como Solana y Vacarezza (2020a) han puesto en relevancia el rol de los afectos y las emociones en la construcción “del sujeto y de lo social” (2), en tanto elementos circulantes entre los cuerpos que, además, van a cumplir un papel en la vinculación de los sujetos y en el afianzamiento de formas de pensar y sentir, pero también tienen la potencia de “trastocar la matriz afectiva hegemónica” (4) y es, precisamente, esta característica la que es útil para reflexionar sobre los elementos que se plantean en este ensayo. En este sentido, es importante precisar que hablar de afectos y su rol político “no implica circunscribirse a un campo pre-social, inmediato y auténtico, sino todo lo contrario: es una apuesta por comprender cómo las instituciones y movimientos sociales y políticos conforman y son conformadas por los afectos.” (3). En relación a la figura de la víctima, emergen preguntas sobre ¿cómo influyen las configuraciones afectivas en el juego de significantes del trauma? y ¿qué rol tiene el dolor en la determinación de una víctima como legítima (o no)?

Pensando en el uso de los afectos como elementos que permitirían reestructurar lo social (Solana y Vacarezza, 2020a), emerge también la pregunta sobre el poder. Comprendiendo lo que autoras como Ahmed y Berlant han evidenciado en torno a las derivas controversiales del vínculo entre emociones y política, como la individualización neoliberal de los problemas o la sentimentalización de la vida pública (Solana y Vacarezza, 2020b), este ensayo propone la noción de autoridad, siguiendo lo propuesto por Fernández-Ossandón (2021), como un prisma novedoso para observar los flujos de poder en torno a la figura de la víctima en el contexto del movimiento feminista.

Asimismo, al pensar la cuestión de la víctima políticamente, encontramos que cuando se convierte en una identidad, se convierte en “un destino santificado y mistificado en el que permanecer” (Serra Sánchez, 2021, 44), que reproduce los “valores clásicos de la feminidad” que están

en el origen mismo de la violencia que constituye a la víctima como tal (Macaya Andrés, 2021, 110). Por lo tanto, en el presente ensayo se cuestiona el identitarismo victimista que ha primado en el movimiento feminista hegemónico contemporáneo.

### La cuestión de la víctima

Didier Fassin y Richard Rechtman en su libro *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime* (2011) exponen algo que podría sonar de evidente, pero que funciona como una silenciosa operación que genera un solapamiento entre la verdad individual y la moral colectiva, que se vuelve difícilmente identificable. Me refiero a la identidad de víctima, que supone el trauma como condición indispensable para un estatus legítimo, esa supuesta esencia que permite una voz audible dentro de lo que se conoce como razón punitiva.

Acorde a Cuello y Morgan (2018, 13) vamos a comprender la razón punitiva como un sistema cultural que tiene en su base estructural de organización la punición, posicionando el “castigo, prevención, temor, descartabilidad y aislamiento” como aquello que cohesiona lo social, produciendo “culturas del control”. En este sentido, el punitivismo —definido y comprendido en el contexto sociopolítico y económico contemporáneo— hace alusión a “sistemas desiguales de representación corporizados que se sostienen sobre el descarte poblacional, conformando jerarquías de valoración económica, racial, sexual, genérica y funcional que se reproducen en los modos de imaginación preventiva de la coexistencia” (14). Es así cómo se vislumbran pistas del análisis sobre las operaciones de poder desde la razón punitiva que atraviesa la posibilidad de otorgar un significado al lugar de la víctima solo si es legible desde ésta.

Por su parte, Fassin y Rechtman (2011) exponen los orígenes filosóficos, históricos y subjetivos de las políticas del trauma, estableciendo un vínculo entre la idea de lo traumático como una verdad incuestionable —y un guiño a la idea de experiencia como algo estático y como “la verdad” por excelencia— y la creación de la categoría de “víctimas”, las cuales

se configuran como tal en virtud del cumplimiento de determinadas características. Así, la noción de víctima estaría dada por la política del trauma, es decir, según cómo se defina qué es trauma se van a generar un conjunto de criterios que permiten identificar a quiénes son o no, víctimas.

Lo anterior tensiona a reflexionar sobre esta condición purista de la figura de la víctima. ¿Es acaso fundamental que la condición de víctima esté necesariamente atravesada por el trauma? Si no ocurre o no se presenta la sintomatología traumática ¿se pierde la calidad de víctima? ¿no tener síntomas borra la violencia vivida? Se vislumbran dos caminos posibles: la patologización como marco normativo para encuadrar realidad y vivencias o, bien, la exclusión de todo quien no quepa en la categoría de la víctima traumada normativa. Podemos decir, entonces, que el trauma se vuelve condición de verdad, en tanto se convierte en una experiencia incuestionable, que se puede comprender en dos sentidos, como “los rastros que quedan en la psique” o como “una herida abierta en la memoria colectiva” (Fassin y Rechtman, 2011). A su vez, como señala Ann Cvetkovich (2018), “el trauma forja las conexiones manifiestas entre la política y la emoción” (17) y, en este sentido, el trauma es el elemento que define a la víctima, vinculando al sujeto con el dolor —emoción— y con sus posibilidades de estar en el mundo —política—.

Gatti y Martínez (2017), siguiendo las preguntas que se hizo Gayatri Chakravorty Spivak en *Can the subaltern speak?* (1988), se cuestionan respecto a las formas de estar en el mundo de las víctimas, entre la palabra y la acción. Concluyen que las víctimas pueden hablar en dos registros: la terapia, donde un profesional habla y valida sus síntomas; o el testimonio, en el cual el relato debe estar enmarcado en una “línea editorial” específica, dolosa y reclamante, para que sea tomada en serio. Por otro lado, también señalan que la acción se convierte en la paradoja de la víctima, ya que se espera tanto su pasividad, un sujeto al que le ocurre algo desgraciado, como su agenciamiento, la movilización de la acción colectiva como modo de convertirse en ciudadanx.

En este sentido, el trauma se constituye como un significante vacío,

es decir, es el juego de los enunciados sobre el concepto lo que le otorga cierto valor y no el significante propiamente tal, aportando nuevamente a la desvalorización de las experiencias como posibilidad de comprenderse víctima para transitar a otra posición. Dicho de otro modo: es el trauma y la comprensión que tengamos de este quien dará legitimidad a la víctima como tal, articulando una figura rígida y absoluta que dicta qué es ser una víctima y negando las demás posibilidades de habitar esa categoría.

Dicho ejercicio vacío sobre los enunciados ha empujado a que las víctimas se dividan en buenas o malas, en virtud de su otredad, y pasen de un polo a otro según el nivel de sufrimiento, sintomatología postraumática presentada y forma de exigencia de sus demandas, como podría ser una compensación financiera, beneficios públicos, entre otros. Es decir, una buena víctima sería aquella que cumple con los criterios de víctima traumada normativa, mientras que una mala víctima es aquella que no demuestra un nivel de sufrimiento acorde con lo vivido, no presenta sintomatología postraumática o exige sus demandas de una forma que se considera poco apropiada. Desarrollándose con esto, el concepto de “victimización” como una forma sofisticada pero clásica de negar la existencia de injusticia, inequidad y violencia que exigen las víctimas (Fassin y Rechtman, 2011).

Como señala Vera Gajardo (2014), sucede que los modelos binarios del bien y el mal, de buenas y malas víctimas, son reactivos y nunca llegan a analizar por qué se otorgan esos valores, qué se pierde al hacerlo o qué anulamos en todos esos intentos. En este sentido, emerge la intuición de que lo que se clausura en este movimiento reactivo de las buenas y las malas víctimas es la posibilidad de considerar a las víctimas como sujetos no dicotómicos. Es decir, se considera a la totalidad de la víctima como una otredad radical, desde la negación, condicionando su ser-en-el-mundo, experiencia y demandas, al cumplimiento de condiciones subjetivas normadas por las políticas del trauma: es necesario que cada víctima exprese el mayor dolor posible, ya que lo que se valora es el sufrimiento.

La víctima como ese lugar que se cristaliza y que, en definitiva, no

tiene otra forma de habitarse, más que el de ser víctima entera y para siempre. Y ese estatus solo se cumple si lo que se expresa y representa es el dolor en sí mismo como elemento que otorga credibilidad a la experiencia. Así, nos encontramos frente a una problemática social y discursiva que se perpetúa mediante los dispositivos estatales, como las políticas públicas y disposiciones legales de abordaje de la violencia de género que van articulando un relato público que encierra a la víctima en su sufrimiento, utiliza al trauma como elemento que posibilita su existencia y categoriza en víctimas buenas versus víctimas malas según calcen —o no— con el perfil.

En este sentido, Arnoso y Pérez-Sales (2013) también señalan la idea de que la víctima legítima es absolutamente inocente, frágil, vulnerable y/o desprotegida en contraste con la maldad del victimario. De ahí los constantes cuestionamientos a si hubo, en algún grado, responsabilidad por lo ocurrido, utilizando la culpa como herramienta de control social y como justificación de la violencia o agresiones. Se busca una “prueba de blancura” donde se pone en tela de juicio a la persona de la víctima, mientras se construye una imagen absolutamente devaluada del agresor, despojándole de su condición humana y volviéndolo un monstruo que encarna la maldad total. Nuevamente, se evidencia el mecanismo de la dicotomía, esta vez en la relación escindida de víctima-victimario, esta vez girando hacia el punitivismo (Lamas, 2016). Por su parte, el poder punitivo afirma su legitimidad en la existencia de “víctimas necesitadas de protección”, a la vez que criminaliza a quienes incumplen con los mandatos de fragilidad, inocencia y docilidad (Macaya, 2021, 118), lo que nos debe hacer sospechar sobre qué ganamos o perdemos cuando se piensa en soluciones que refuerzan este sistema de castigo y control.

Entonces, cuando una persona no logra constituirse como víctima ante las exigencias sociales otorgadas a este lugar ¿es que la violencia no fue lo suficientemente extrema? ¿plantearon sus demandas/quejas de forma incorrecta? ¿no parecían “traumatizadas”? ¿existen elementos que indiquen culpa o responsabilidad en lo ocurrido? En el fondo, podría-

mos suponer que no cumplieron con el rol o actitud que se espera de una víctima o que sus demandas no eran consideradas legítimas, lo que conllevó el no “obtener” el estatus de víctima y, por ende, a no tener una voz audible. Pero ¿qué elementos inciden en la designación de una víctima como legítima?

### **Afectos y poder en el entramado de la figura de la víctima**

Frente a esta situación, las feministas nos hemos visto atrapadas en una paradoja. Al visibilizar la violencia a la que hemos sido expuestas las sujetas feminizadas, hemos ocupado un lugar determinado en el mundo social, es decir, cumplimos con los criterios necesarios para ser consideradas víctimas. Esto nos ha permitido, por un lado, tener una voz audible que nos habilita a interpelar y movilizar a la sociedad, a nivel simbólico y material, debido al alto rendimiento político del dolor como elemento cohesionador; y, por otro lado, nos ha reducido a ser leídas solo en tanto víctimas, es decir, sujetos pasivos y homogéneos, eliminando las complejidades personales y/o colectivas del movimiento feminista (Vera Gajardo, 2020).

En este sentido, Macón (2021) va a señalar que “el feminismo expuso una dinámica tensionada y conflictiva del campo afectivo, señalando su productividad política” (26), planteando que ha sido un gesto que contribuye a desarticular el binomio de afectos buenos y malos o “los supuestamente empoderadores y los paralizantes” (26). Es precisamente en esta distinción donde se inserta la pregunta de qué significados va a tener el dolor, que aparece como condición indispensable para constituirse como víctima. ¿Qué dolores nos cohesionan? ¿es el dolor considerado un afecto que empodera o que paraliza? ¿qué relación tiene que existan experiencias dolorosas con mayor estatus de legitimidad que otras con las víctimas? ¿qué relación podría tener el dolor con el poder?

Fernández Ossandón (2021), siguiendo a Allen (2016), cuestiona las formas en que las feministas entendemos el poder como recurso, dominación o empoderamiento y señala que existen dos tensiones

centrales al respecto: el foco excluyente entre el poder-sobre —como dominación— o el poder-para —como agencia—; y la distinción entre el poder como acción —capacidad individual para actuar— o como eje estructural —análisis socio-relacional—. Así, propone la utilidad de la autoridad como herramienta de análisis en tanto observa al poder de forma que no se limita a estas comprensiones, señalando que “podemos pensar que el ejercicio de la autoridad produce y hace circular afectos que pueden reproducir formas jerárquicas del poder como también habilitar y potenciar formas de gestión de las asimetrías que irrumpen y suscitan otras figuraciones posibles” (21).

En este sentido, aparece el cuestionamiento sobre cómo opera el poder en relación con las configuraciones afectivas. Se van a entender los afectos como elementos que crean el efecto de superficies o límites de cuerpos y mundos, y que tienen como función vincular a los sujetos (Ahmed, 2004). En el contexto de la figura de la víctima, se observa que los afectos establecen los límites en torno a la imposibilidad de transgresión; es decir, el afecto se constituye como un límite, el cual se rompe cuando la violencia sucede. Lo interesante de esta situación es que, mientras los afectos permiten la vinculación con otros —en tanto hay construcción de vínculo social— también definen las barreras y condiciones de su existencia. Como señalan Losiggio y Macón, “los afectos se constituyen colectivamente mientras, simultáneamente, ayudan a construir lo colectivo” (2017, 11). En este sentido, se hace importante destacar que la construcción afectiva de lo colectivo no tiene por qué necesariamente ser positiva, beneficiosa ni asemejarse a la cercanía entre los sujetos. Es importante no leer afecto en su sentido coloquial asociado al cariño. Por ejemplo, como se observa en el caso de la figura de la víctima, ésta se construye en términos relacionales y afectivos por la acción violenta que otro cuerpo ejerce sobre ella; de esta forma, se observa que efectivamente hay una construcción colectiva a partir del afecto que se produce en ese encuentro —el dolor—, siguiendo a Losiggio y Macón, pero esta construcción no se traduce en algo beneficioso para la comunidad, como se señala previamente.

Por esto, autoras como Lauren Berlant (2011) señalan que “el verdadero núcleo de la colectividad nacional” es el sentimentalismo, definiéndolo como un “dolor masivo subalterno en la esfera pública dominante” (23). Es decir, que el dolor colectivo movilizaría las dinámicas de poder que van a sustentar relatos, narraciones y/o devenires en el ámbito de lo político, generando un cambio social estructural y, por ende, se mueve desde lo íntimo del individuo hacia la percepción de vivencias compartidas que tiene, a su vez, consecuencias político-materiales. En esta línea, Gatti y Martínez (2017) consideran que a nivel contemporáneo se ha producido la fusión de dos nociones que, anteriormente, eran antagónicas: el ciudadano, en tanto personaje social que es parte de “lo común” y la víctima, quien había sido expulsada de la comunidad y se constituía en alteridad de la ciudadanía. De esta manera, se crea la figura paradójica del ciudadano-víctima, donde existe “la necesidad de mostrarse como víctima para ser reconocido como ciudadano” (10) y donde la vinculación se genera mediante la susceptibilidad de “ser heridos”, es decir, los sujetos se constituyen como tal “porque sufren y (...) por eso ocupan el centro de los espacios político, mediático, judicial” (9), generando dispositivos concretos que operacionalizan dolores y sufrimientos y movilizan procesos de colectividad, universalizando o volviendo transparentes las experiencias de las víctimas. Así, se puede observar que los usos del dolor, por ejemplo, en la configuración de la víctima, se entrecruzan fuertemente con formas de ejercicio del poder.

En este sentido, el dolor en tanto experiencia afectiva podría entenderse como una herramienta que se desplaza entre la comprensión del poder como opresión y como agencia, transgrediendo el binomio poder-sobre/ poder-para y abriendo la posibilidad de otras lecturas, tanto para la figura de la víctima, que escape de la homogeneización de la experiencia, como del poder, pensando en flujos no dicotómicos cruzados por configuraciones afectivas. Es decir, la comprensión de los afectos como una cuestión social y heterogénea permite cuestionar la dicotomía del uso del dolor como transparente y siempre igual para todas las personas, dejando de

asumir que mediante el dolor accedemos a una experiencia universal avanzando, de esta forma, en la línea que señala Macon (2013) donde “resulta imperioso (...) extirpar los argumentos que suponen que la verdad de la historia está en el sufrimiento” (20). Entonces, se convierte en un ejemplo de cómo las configuraciones afectivas y las distintas emociones se pueden constituir como bisagras, desplazamientos, fugas y ambigüedades capaces de “iluminar de manera particular y hasta oblicua” los modos de pensar y comprender el poder (Lossigio y Macón, 2017, 11).

En este sentido, Berlant (2011) también relata que tanto la nación como la ley prometen o abogan por la eliminación de este “dolor social sistémico” (24), sin embargo, son estas mismas instituciones aquellas que promueven jerarquías culturales y sustentan las estructuras que producen y reproducen este dolor social, resultando en confusiones y violencias propias de una “política sentimental” donde prima “la identificación interpersonal y la empatía para la vitalidad y la viabilidad de la vida colectiva” (25). Esto podría dar señales del uso de ciertos afectos como artefactos que producen nociones de identidades y solidaridad útiles para los diversos intereses de quienes disputan el poder político, dada su versatilidad. Una de estas identidades es la de la víctima. De esto se desprenden dos reflexiones:

La primera, sobre la cuestión de la empatía —en tanto concepto apropiado por el marketing neoliberal— donde solo “empatizo” con quienes se parecen a mi o con quienes me identifico. Esto da paso a la valorización del dolor según mi percepción de las experiencias; estableciendo un ranking de legitimidad, basado en las economías morales que devienen del uso del concepto del trauma. Como señala Alison Phipps (2016), se entretejen “empatías selectivas”, cuestión que no profundizaré en el presente ensayo, pero que se utiliza como noción de referencia más adelante.

La segunda es respecto al cruce entre la construcción de las víctimas y el funcionamiento de los dispositivos de disputa de poder político institucional. En este sentido, se propone que la organización política feminista podría ser un nudo que utiliza a su favor la idea del dolor

colectivo, pero no como una experiencia única, sino como un elemento puesto en común. Aun así, como señala Vera Gajardo (2020), resulta problemática la fijación del movimiento con la figura rígida de la víctima contemporánea, dado que limita el repertorio de estrategias efectivas con las cuales se cuenta tanto para la disputa de poder político como para abordar el problema de la violencia patriarcal. Entonces, ¿cómo se vincula la víctima “doliente” con los dispositivos de disputa de poder político institucional y qué rol juega el movimiento y la organización feminista en ese entramado?

### **Autoridad y la figura de la víctima: el feminismo y las paradojas del poder**

Mediante lo que señala Fernández Ossandón (2021) sobre los flujos de poder entre mujeres<sup>17</sup>, este ensayo propone que la noción de autoridad permitiría comprender las complejidades que emergen en contextos de organización política feminista entre mujeres, donde se generan asimetrías de poder en torno a las posiciones y roles que se ejercen dentro de las orgánicas, así como de los afectos y transgresiones que se suscitan en este escenario.

En este sentido, la autora señala que, en general, hay un vacío teórico y empírico en torno al estudio del poder en relaciones entre mujeres, las cuales se concentrarían principalmente en conceptualizar el poder en términos negativos y sinónimo del orden patriarcal/masculino o del autoritarismo, asimilando comparativamente contextos sociopolíticos específicos, o en “pensar cómo entender el poder de forma no autoritaria” (17).

17 Entre los archivos útiles para realizar ese ejercicio están las memorias de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe, el análisis de estos por Alejandra Restrepo en su tesis doctoral *Tras los rastros del proyecto sociopolítico feminista: Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe 1981-2014* (2016), así como los libros escritos por Cecilia Olea Mauleón (1998), Margarita Pisano (2009) y/o Virginia Vargas Valente (2008). En Chile, también podrían ser útiles los análisis de Julieta Kirkwood, las memorias de los Encuentros Feministas Nacionales a nivel histórico, así como las síntesis de los Encuentros Plurinacionales de las y les que luchan organizados por la Coordinadora Feminista 8M en términos contemporáneos.

Si bien este ensayo no pretende una revisión exhaustiva de la vinculación entre espacios políticos feministas y relaciones de poder, sí es significativo mencionar que existe una larga data de desacuerdos y distancias al interior del movimiento feminista cariblatinoamericano que pueden constituirse como un elemento de estudio en torno al nudo del poder entre las feministas.

La autoridad nos permite una entrada novedosa al estudio de las relaciones asimétricas de poder que se encuentran en espacios de militancia política entre mujeres porque observa críticamente los flujos, sin caer en las clásicas dicotomías como institucionalidad versus autonomía o formas de gestión del poder femenino contra masculino. Dado que, por un lado, el ejercicio de la autoridad en tanto gestión de las relaciones de poder existiría de forma transversal en espacios de disputa política más allá de las orgánicas específicas o ideologías particulares y, por otro lado, existen condiciones de interseccionalidad que generan un ejercicio diferenciado del poder que no está determinado exclusivamente por el sexo/género de les integrantes.

En este punto, lo que interesa para las líneas centrales de este ensayo es la pregunta sobre cómo impacta esto sobre la figura de la víctima. Una primera intuición iría de la mano con que el movimiento feminista contemporáneo en Chile ha tendido a apoyar a los relatos de víctimas, por ejemplo, mediante el movimiento #YoSíTeCreo o gestando organizaciones dedicadas a la ayuda y acompañamiento de mujeres que han sobrevivido a violencia, especialmente sexual, lo que resulta imperioso y necesario en un contexto cuestionador y hostil para las víctimas. Sin embargo, en lo referente a la violencia sexual, emergen respuestas y propuestas de abordaje particularmente punitivas, centradas en el castigo y al binomio víctima/victimario “excluyendo la responsabilidad que sobre el mantenimiento de la misma tienen las instituciones y la colectividad” (Macaya, 2021, 118) y negándose a comprender e incorporar que la violencia sexual “responde a factores sociales, económicos y culturales” los cuales “renunciamos a transformar si nos centramos únicamente en

castigar a la persona individual que la lleva a cabo” (120). Bajo ninguna circunstancia esto quiere avalar la impunidad de quienes son ofensores sexuales, por el contrario, esta discusión se inserta en el debate sobre la efectividad —o no— del sistema penal en el marco de los feminismos garantistas y abolicionistas, en lo que refiere al proyecto político de una justicia feminista (Francés Lecumberri, 2021).

De esta manera, acorde a lo señalado por Vera Gajardo (2020) existe una tendencia del movimiento feminista a sostener una rigidez en torno a la figura de la víctima, sacralizando a las mujeres, lo que Lamas (en Vera Gajardo, 2020) denominó como victimismo mujerista y que ha limitado el debate político mediante posicionarse en el centro de la discusión a la violencia de género. Esto conlleva el surgimiento de posturas punitivistas que ven en las “políticas carcelarias del Estado neoliberal” (84) como una solución tentadora. Así, una porción del movimiento feminista, tendiente a la masividad —también denominado feminismo *mainstream* o hegemónico— amenaza con convertir una victoria (que las víctimas sean audibles y legítimas) en una vertiente puritana que se aleja de los principios emancipadores de los feminismos.

En este sentido, podríamos cuestionar si esta línea del movimiento feminista *mainstream* —identificado como “blanco, heterosexual y burgués” (Nijensohn, 2018)— tienen lugar en la medida en que se visibilizan violencias que cumplen con la dicotomía víctima-mujer y victimario-hombre, sustentando un esencialismo mujerista y una razón punitiva que, incluso, ha justificado alianzas con partidos de extrema derecha, políticas fascistas o de fortalecimiento al sistema penal, olvidando —aparentemente— el efecto que reforzar el sistema carcelario tiene en personas racializadas y migrantes, trabajadoras sexuales, entre otras (Phipps, 2020).

Por otra parte, en el movimiento feminista se genera la creación de lazos a partir de nunca haber “tenido” poder, es decir, de estar compuesto por sujetos que, en algún grado, comparten la condición de subalternidad. En este sentido, la organización feminista permite, por un lado, un movimiento de agencia y transformación social e individual —o lo que

hemos denominado previamente como poder-para—; y, por otro lado, la réplica de formas de poder que terminan produciendo una asimetría respecto a la figura de la víctima —buenas y malas—, en razón de la autoridad del conocimiento en torno a la experiencia de algunas por sobre otras (Scott, 2001). Es aquí, precisamente, donde la noción de poder-sobre queda corta y, en cambio, la autoridad viene a aportar en la complejización del análisis, dado que estamos hablando de jerarquías en un contexto compartido de no-poder.

En este sentido, una primera intuición apunta a que las categorías de valor binarias (buenas-malas víctimas) también aplican a la interna de este movimiento feminista mainstream. Estas se expresan en que la buena víctima es aquella que pasa por una experiencia traumática que sensibiliza y genera identificación con los principios de la organización o aquella que permite que su “caso” sea utilizado para crear colectividad o generar masividad. Por otro lado, la mala víctima podría ser quien habla, denuncia o declara, pero no genera procesos de identificación y empatía en cada integrante, por ejemplo, una mujer acusando a otra mujer de violencia sexual, situación que pone en tensión el constructo rígido de mujer como víctima potencial y hombre perpetrador (Vera Gajardo, 2020).

De esta forma, se generan asimetrías de poder entre las mismas víctimas, esta vez generando prácticas de visibilidad/silenciamiento dentro del movimiento, con base en las empatías selectivas. En este sentido, como militante feminista, es importante señalar que no por ser feministas estamos libres de prácticas de poder y violencia, ya que sabemos que en estos espacios también se perpetúan lógicas de exclusión de unas sobre otras, sin embargo, nuestros espacios deben ser una invitación a pensar el abordaje de estos elementos.

En este sentido, quiero plantear el desafío de pensar esto feminista-mente: ¿cómo podemos imaginar el abordaje de la violencia patriarcal lejos de estas nociones punitivistas, que terminan marginalizando —aún más— a quienes habitan en los bordes de la sociedad? ¿cómo generar mecanismos integrativos con las “víctimas” sin reducirlas o categorizarlas

rígidamente? ¿cómo abordar la rehabilitación y reinserción de les victimaries desde una justicia feminista?

Como tercer punto, aparece la cuestión de la identidad y la configuración del sujeto político del feminismo en torno a la categoría de víctima. Como señala la investigadora española Clara Serra Sánchez (2021) “es justamente la condición de víctima la que constituye la vía de acceso a la posición de sujeto del feminismo” (45) ya que, siguiendo a Wendy Brown en *Estados del Agravio* (2019), pareciera que “ser víctima deviene místicamente un lugar de privilegio tanto moral —las víctimas son buenas— como epistemológico —las víctimas tienen razón—” (46). Como se ha mencionado previamente, deriva en posiciones sentimentalistas que utilizan el carácter ambiguo de los afectos —ser íntimos y políticos a la vez— para silenciar y censurar cualquier argumento que apunte a dialogar con los testimonios y experiencias, reinstalando la noción de experiencia como una “evidencia incontrovertible” (Scott, 2001, 47) y de los sujetos como productores de experiencias-verdades; así como también para reificar la existencia de una víctima única incuestionable, dado que esta sería una “vía directa” hacia el silenciamiento de las personas en situación de víctima que no cumplen con las expectativas que se tiene de ellas o que “no defiendan las posiciones mayoritariamente aceptadas” (Serra Sánchez, 2021, 47). Así, Serra (2021) nos advierte:

Cuando hemos hecho de la víctima nuestro sujeto político, es decir, cuando el feminismo es una política victimista, el feminismo restituye a las víctimas santas que el patriarcado siempre nos ha obligado a ser. Ese feminismo no renuncia a la emancipación y ‘redibuja inadvertidamente las mismas configuraciones y efectos del poder que pretende derrotar’. (48)

Lo que nos invita a reflexionar sobre las predominancias de las derivas identitarias al interior del movimiento feminista como elementos en torno a los cuales tener precaución, dado que levantan muros y abren abismos, muchas veces ficticios, que impiden la necesaria construcción

de alianzas que permitan sostener y construir proyectos colectivos con vocación de transformación social.

### Conclusiones y desafíos

El presente ensayo es una invitación a reflexionar respecto a los flujos de poder dentro del movimiento feminista en relación con la legitimidad de las víctimas y el rol de las configuraciones afectivas en este entramado. En este sentido, se propone que la autoridad puede ser un elemento novedoso para aproximarse al estudio de las relaciones al interior del movimiento feminista y daría luces respecto a la rigidización de la figura de la víctima, en tanto estrategia política de un feminismo *mainstream*.

Se sitúa al dolor como una herramienta afectiva que posibilita la creación de colectividad cuando se convierte en un elemento “puesto en común”, pero que no implica el acceso directo a una experiencia universal y homogénea. Por el contrario, se intenta develar que las expresiones de dolor o sufrimiento, así como su intensidad o modulación, no pueden ser el criterio para definir la legitimidad de las personas en situación de víctima.

Sobre la figura de la víctima, se considera que esta juega un rol esencial en la articulación contemporánea de los feminismos en su arista movimientista, pero se ha vuelto una categoría problemática en tanto se ha rigidizado en definir un tipo de víctima —mujer, vulnerable, inocente, traumada, frágil— y limitando el repertorio afectivo y la gama de acciones de resistencia frente a la violencia patriarcal. Por otra parte, ha suscitado una alianza de facto con posturas punitivistas y moralizantes, lo cual constituye un panorama político complejo en términos de horizontes estratégicos y, especialmente, al momento de pensar en una justicia feminista.

En este escenario, se sitúa al movimiento feminista como un espacio de construcción sociopolítica que ha generado colectividad a partir de “dolores comunes”, pero donde se replican los ejercicios de poder que determinan a buenas y malas víctimas. Es aquí donde se inserta la

autoridad como elemento propuesto para analizar críticamente el nudo del poder entre feministas, en tanto permite pensar y gestionar las asimetrías de poder desde una lógica que escapa del binomio poder-sobre o poder-para, relevando los flujos afectivos que pueden emerger en estas relaciones de modo no normativo.

Finalmente, se propone que pensar en estas cuestiones feminista-mente significa analizar las nociones de poder, víctima y afectos en clave crítica e históricamente situada. Por ello, el desafío es reflexionar en torno a nuestra memoria —en tanto movimiento feminista— como un organismo vivo y complejo, identificando y reconociendo los nudos conflictivos y las estrategias que hemos utilizado para abordarlos —o no—, lejos de los identitarismos rigidizantes que limitan nuestra capacidad de acción y respuesta. Como señala Panchiba Barrientos (2021) “hablar de feminismo(s) nos plantea el sueño de lo común, atendiendo a la potencialidad del concepto mediante la complejidad de llenarlo de sentido y significados sin cerrarlo ni diluirlo” (134). En este sentido, el ejercicio de observar desde este prisma ciertas nociones —como ha sido la figura de la víctima en este ensayo— permite abrir el debate, pensar nuevas posibilidades, imaginar otras formas y modos de afectarse, con el deseo de crear y desarrollar futuros y alianzas feministas.

## Referencias

- Ahmed, S. (2004). "Affective economies". *Social Text*, 22(2), 117-139.
- Arnosó, M. y Pérez-Sales, P. (2013). "Representaciones sociales de la víctima: entre la inocencia y la militancia política". *Psicoperspectivas*, 12(1), 50-71.
- Barrientos, P. (2021) "Decir feminismo no (es) solo hoy. Algunas reflexiones sobre tiempos, tensiones y preguntas para pensarnos desde y con la historia" en A. Gálvez Comandini (Coord.) *Históricas. Movimientos feministas y de mujeres en Chile, 1850-2020*. LOM Ediciones. 129-144.
- Berlant, L. (2011) *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Cuello, N. y Morgan, L. (2018) *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt\*s*. Ediciones Precarias.
- Cvetkovich, A. (2018) *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Edicions Bellaterra.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2011) *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Flammarion.
- Fernández Ossandón, R. (2021) "Asimetrías de poder y el ejercicio de la autoridad en el trabajo doméstico pagado". *Convergencia Revista de Ciencias Sociales*, 28, 1-28. doi:10.29101/crcs.v28i0.15904
- Francés Lecumberri, P. (2021) "A la búsqueda de alternativas en la justicia desde los feminismos" en C. Serra, C. Garaizábal y L. Macaya (Coords.) *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Edicions Bellaterra.
- Gatti, G. y Martínez, M. (2017) "El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate". *Revista de Estudios Sociales*, 59, 8-13. doi:10.7440/res59.2017.01
- Losiggio, D. y Macón, C. (2017) "Prólogo" en D. Losiggio y C. Macón (Eds.) *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Miño y Dávila Editores.
- Macaya Andrés, L. (2021) "La violación o la vida: subjetividades punitivas" en C. Serra, C. Garaizábal y L. Macaya (Coords.) *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Edicions Bellaterra.
- Macón, C. (2013) "Sentimus ergo sumus: el surgimiento del 'giro afectivo' y su impacto sobre la filosofía política". *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 2(6), 1-32.
- Macón, C. (2021) *Desafiar el sentir. Feminismos, historia y rebelión*. Omnívora Editora.
- Miranda Leibe, L. y Roque López, B. (2019) "El Mayo Estudiantil Feminista de 2018 en la Pontificia Universidad Católica de Chile: 'La revolución es feminista'" en M. Larrondo y C. Ponce Lara (Eds.) *Activismos feministas jóvenes*. CLACSO.
- Nijensohn, M. (2018) "Por un feminismo radical y plural: Repensando las coordenadas teóricas y políticas de un nuevo feminismo desde una lectura cruzada de Judith Butler, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe". *Cadernos pagu*, 54. doi:10.1590/18094449201800540011
- Phipps, A. (2020) *Me, not you: the trouble with mainstream feminism*. Manchester University Press.
- Scott, J. W. (2001) "Experiencia". *La Ventana* (13), 42-73.
- Serra Sánchez, C. (2021) "Más allá de nosotras mismas" en C. Serra, C. Garaizábal y L. Macaya (Coords.) *Alianzas rebeldes. Un feminismo más allá de la identidad*. Edicions Bellaterra.
- Solana, M. y Vacarezza, N. (2020a). "Relecturas feministas del giro afectivo". *Revista Estudios Feministas*, 28(2). doi:10.1590/1806-9584-2020v28n272448
- Solana, M. y Vacarezza, N. (2020b) "Sentimientos feministas". *Revista Estudios Feministas*, 28(2). doi:10.1590/1806-9584-2020v28n272445
- Vera Gajardo, A. (2014) "Vergüenza y estrategia: figuras parias en América Latina". *Cuestiones de Filosofía*, (16), 77-88. doi:10.19053/01235095.3625
- Vera Gajardo, S. (2020). "Las víctimas y la política. Debates en torno al activismo feminista reciente". *Revista de Sociología*, 35(2), 78-88. doi:10.5354/0719-529X.2020.59235

## Resistencias afectivas en contra de las estrategias de captura de la subjetividad como consecuencia de las políticas públicas de violencia de género en Chile

Francisca Garrido Lucero<sup>18</sup>

*Y cuando logre hacer el tránsito hacia otro lugar que no sea el de víctima,  
¿tú crees que dejaré de tener las heridas que hoy siento?*

Consultante sobreviviente de violencia de género (2022)

*Yo pienso que algo así no tiene que doler para siempre,  
que hay opciones para sanar*

Consultante sobreviviente de violencia de género (2023)

**C**uando se habla de las víctimas, ¿qué es lo primero que sientes o piensas? ¿qué imagen te evoca la palabra víctima? ¿qué cuerpos se hacen posibles de pensar al decir víctima? Si has considerado algún imaginario específico es que, entonces, la víctima no es cualquier persona, son solo algunas/es. Y cómo no, si hablar de violencia es la entrada a

<sup>18</sup> Psicóloga y docente, lesbiana activista feminista. Tesista del Magíster en Estudios de Género y Cultura mención Humanidades. Integrante de Laboratoria Colectiva.

imaginar una especie de fragilidad fútil de aquella persona que la padece. Esa fragilidad asociada históricamente a figuras muy específicas, en tanto son cuerpos de mujeres, feminizados o disidentes. ¿Cómo podríamos pensar cuerpos distintos a los de las mujeres o las disidencias si durante el primer día del año 2023 se ejecutó el primer feminicidio?

Es por ello que, cuando Montenegro y Piper (2009) señalan que en la representación “por definir quién es y no es víctima [se genera] una ‘retórica de la marca’ propia de esta categoría en referencia a ‘un sujeto dañado y marcado por la experiencia violenta vivida’” (43), asocio de manera automática dicha marca que pasa, generación tras generación, de unas a otras como si fuese el legado de una normalidad, una especie de experiencia esperable<sup>19</sup>.

Lo anterior me lleva a reflexionar que la dimensión de la violencia de género no está disociada de la existencia de mujeres y disidencias sexogenéricas. Con ello, mi necesidad de generar un análisis en cuanto al ejercicio, ejecución y las formas históricas de pensar la violencia y a las víctimas, cruza este escrito y mi propia experiencia.

Este es un reclamo contra el constante ejercicio de hablar de experiencias nunca reclamadas por aquellos que las experimentan, sino que contadas por otros que se las han apropiado bajo el alero de la política. Muy bien lo expone Berlant al permitir adentrarse en la problemática del dolor y sus usos que, a su vez, releva la necesidad de hacerse cargo del “lugar doloroso en la elaboración de los mundos políticos” (2011, 12). Es decir, es necesario tensionar cómo esa creación de mundos políticos sobre el dolor puede implicar que la persona que ha sido relegada a la experiencia de la violencia en su contra termine siendo caracterizada en una especificidad identitaria difícil de abandonar (Berlant, 2011). Entonces, problematizar cómo esta misma construcción de políticas ha permeado

las experiencias de quienes, habiendo vivenciado la violencia, pueden únicamente representarse en un afecto asociado al dolor, la victimidad y desde un único lugar-víctima.

Si el lugar de la víctima es una configuración compleja en tanto entrelaza discursos, prácticas y representaciones, analizarla implica también desentramar los elementos que pueden componer dicha experiencia. Para esto, sospechar del carácter universal de este lugar es fundamental. Se entiende que *víctima* hace alusión a “aquellas personas que, individual o colectivamente, han sufrido daños, inclusive lesiones físicas o mentales, sufrimiento emocional, pérdida económica o deterioro sustancial de sus derechos fundamentales, como consecuencia de actos u omisiones que violen las leyes penales vigentes” (ONU, 1985). Con ello, el ejercicio de su representación permite criticar cómo opera “la esencialización de la categoría de víctima a través de la unificación de las diversas experiencias de violencia sufridas, donde tiene un efecto de reafirmación del carácter dañado [en tanto dolor] del sujeto, dificultando, al mismo tiempo, su liberación” (Montenegro y Piper, 2009, 49).

La invitación es a pensar ¿de qué manera se ha utilizado el dolor y las teorías del trauma en la elaboración de políticas públicas referentes a violencia de género en Chile y cómo esto impacta la experiencia de quienes la han vivenciado? En función de esa interrogante, se abre un camino que dirige el ejercicio de revisión estructural de los usos políticos del dolor. Dar cuenta de que la política de las emociones —y “las historias de dolor involucran relaciones complejas de poder” (Ahmed, 2004, 49)— es mirar de forma suspicaz cómo la política de las emociones ha tendido a “promover y mantener la hegemonía de la forma de la identidad” (Berlant, 2011, 12). Forma que, en este caso, cristaliza identidades de sujetos en un lugar estático y universal y, por tanto, complejiza el tránsito de sus experiencias a partir de la subjetividad que ahí se presenta.

De esta manera, se produciría “una fijación en la que todas las personas catalogadas como pertenecientes a la categoría en cuestión quedan envueltas en una misma definición” (Ema, 2006, en Montenegro y Piper,

19 No logro dejar de recordar cuando escribo esto, los múltiples testimonios de mis consultantes que, ante las situaciones de develación de sus violencias, han recibido por respuesta que la violencia nos pasa a todas. Como un elemento que no significa nada más que un destino certero, en nuestras vidas como mujeres y disidentes.

2009, 50). Así, se construye un sujeto fuerte que se articula alrededor de dicha identidad y que erige, en el caso que nos ocupa, un imaginario del sujeto-víctima que produce una articulación de sentidos en el cual todas las experiencias y secuelas de la violencia se convierten en la misma, operando como si todas las individualidades que están bajo esa misma categoría fueran idénticas entre sí. La universalización y totalización que se hace de esta categoría al contraponerla a la de no víctima obvia las diferencias de cada una de las experiencias” (Montenegro y Piper, 2009, 50)

Entonces, consiste en una producción que anhela aportar en la diferencia del trato de quienes han sido impactadas/es por la violencia, a través de un ejercicio de escritura que vaya más allá de los límites actuales en que son pensadas y tratadas. Un vuelco que permita pensar sujetos políticos y no solo “productos de”. Un espacio que abra la posibilidad de comprender que la vivencia de la violencia no solo eyecta cuerpos al lugar eterno de las víctimas sufrientes, sino que existen espacios de resistencia facilitando tránsitos hacia una posición que resulte subversiva para las comprensiones reificadoras del dolor.

### **Estatus de la víctima: captura de la subjetividad**

Partiendo de la concepción de que las víctimas han sido consideradas objetos del daño, invito a problematizar cómo la violencia opera en forma de producción del poder dirigida hacia objetivos específicos. Con ello, la consideración de que “la violencia es dirigida más hacia unos cuerpos que hacia otros” (Ahmed, 2017, 57) permite preguntarse ¿qué es lo que habilita que la violencia sea necesariamente dirigida hacia algunas? ¿Qué significa ser víctima de violencia patriarcal? ¿qué formas existen de habitar ese lugar en términos experienciales? Cuando hablamos de “víctimas” ¿se están considerando realmente las experiencias de esas personas victimizadas por algún tipo de violencia?

Considerando lo referido por Izquierdo (1998) al comentar que las actuaciones de la victimización han sostenido “roles tradicionales de género al posicionar un imaginario de mujer pasiva, sumisa, disciplinada

y que requiere protección” (Galaz y Guarderas, 2016, 70), se ahonda en una configuración con cierta especificidad que otorga la posibilidad única de que quien se impacta por la violencia tenga un rostro claro a la hora de mirarle, sobre todo cuando entendemos que “la víctima siempre se construye mediante la mirada del otro” (Fassin y Rechtman, 2009). Una especie de “producción de subjetividad” dirán Guattari y Rolnik (2005), donde pensar a le sujete no puede hacerse sino comprendiendo la máquina que opera para su configuración y los resultados que aquello supone.

Lo problemático consiste principalmente en la imagen universalizada que se le ha proporcionado a la víctima y a su experiencia. Una especie de ser-objeto, sin subjetividad, sin lugar más que el dolor y con la exclusiva posibilidad de tener una voz exigida únicamente en la pasividad y la solicitud de auxilio. Un entramado circular donde todas “se llaman igual, parecen igual, se piensan igual, se tratan igual” (Gatti y Martínez, 2017, 9). Por ende, se levanta el problema de que, mientras sigamos teniendo víctimas representadas y entendidas como seres sin agencia ni lugar, continuamos pensando estrategias y replicando políticas dirigidas hacia la perpetuación de ese estatus, una mantención no solo del lugar-víctima, sino que la perpetuación de la violencia en tanto eliminación de subjetividades.

Por lo anterior, teóricas feministas, psicólogas en el plano de la intervención y autores como Gatti y Martínez han abierto el cuestionamiento acerca de “¿cómo estudiar [y acompañar], sin embargo, un objeto que parece impensable? ¿Cómo abordar la movilización de quien, en tanto víctima, es considerado incapacitado de acción?” (2017, 12). Intentar dar respuestas a las interrogantes presentadas es un camino de tránsito reflexivo y político, tan constante como necesario, para propiciar movimientos que permitan otros modos de pensar a las personas que son impactadas por la violencia de género. Precisamente porque la categoría a la que han sido relegadas guarda consigo el elemento fundamental de pensar cuerpos y existencias con el rótulo de la victimidad/pasividad como eje central. Por lo mismo, exponer la imposibilidad de abordaje de ese objeto impensable invita a comprenderlo más allá de la característica

inicial, más bien desde la propia capacidad que podría tener la persona de salir de ese lugar.

Entonces, no es solo la violencia de ese estímulo externo tan desestructurante la que logra anular la subjetividad de quienes son impactados, sino que ese es el inicio para un proceso que se vuelve desubjetivante a la hora de comenzar a habitar el lugar de víctima. Tal como se expuso, el lugar de la víctima implica borrar la diferencia. Más bien, se ajusta a un proceso de adaptación al cual acceder para poder tener algún tipo de representación.

De esta manera, la violencia implica el directo efecto sobre la subjetividad de quien es víctima, en tanto es impactada la posibilidad de agencia sobre la propia vida. A partir de aquello, es que la victimización implica un estado de sobrevivencia para resistir el evento en su contra. Al mismo tiempo que supondrá a la adaptación de un contexto basado en la actuación de alguien que no era antes de la violencia, pero que emerge en el momento de esta. Una identidad marcada por el fantasma de su eliminación, que se sujeta de aquello que le permite dar continuidad a una vida que, en realidad, no es la suya por elección.

A partir de lo anterior, sostengo la hipótesis de que no es hasta que se enfrenta a un estatus hegemónico impuesto socialmente de lo que es ser una víctima, que aquella persona va a vivenciar el padecimiento como la posibilidad de acceder a un reconocimiento de dicha experiencia. Desde los levantamientos de las políticas, los discursos, la prensa ¿no es acaso, condición exclusiva de la víctima adolecer la violencia? ¿existe realmente otro afecto posible que no sea el trauma o el dolor? Quienes acogemos relatos de violencia ¿creemos en la diversidad de afectos que pueden emerger en esa persona que relata su experiencia?

Es aquí donde relacionar trauma y desubjetivación cobra sentido. Trauma como ese efecto desestructurante de identidades que tensiona directamente a su resolución. Esa idea fortalecida que “en el trauma la desestabilización es profunda pero provisional pues hay instituciones competentes, con capacidad de regular los desajustes para que a la desestabilización siga la institucionalización de un nuevo equilibrio” (Gatti,

2011, 92). Es decir, una producción reverberante entre objetos del daño y personas sobrevivientes, nuevamente sujetadas a las opciones de representación disponibles para continuar su estar en el mundo.

Una problemática fundamental sobre hablar de víctimas solo como sinónimo de trauma es el ejercicio de control y homogenización de experiencias que, ante posibles desajustes, requieren determinadamente volver a sujetarse a una estructura, que lejos de ser construida desde sus experiencias, es dada por poderes estructurantes —entre ellos, el Estado— para encauzar la vida de quien sobrevivió. Por ejemplo, las políticas públicas relacionadas al abordaje de la violencia de género insisten en hacer convocatorias a las víctimas para llenar las plazas de intervención que el mismo poder hegemónico a cargo de la reproducción de la violencia ha creado. Desde la óptica de las autoras Galaz y Guarderas (2016), es necesario revisar cómo en estos “dispositivos se utiliza una retórica en torno a la inclusión de género y de derechos [y cómo esto] tiene efectos directos en la manera de concebir a estas mujeres y en los procesos de subjetivación que se derivan de sus actuaciones, a partir de procesos intensivos de encuadramiento que derivan en su victimización” (69). Entonces, la victimización resulta ser la entrada a un sistema del todo armado para comenzar la subjetivación del lugar-víctima, más no el proceso de reapropiación de la subjetividad.

### **La institucionalización del género y el marco imaginario de la respuesta estatal**

Sosteniendo el debate sobre la universalización del lugar de la víctima y las falencias para tratar las particularidades de situaciones que tienen como principal eje orientador la experiencia, me interesa tensionar cómo la realidad estructural de la violencia de género ha sido tratada como un hecho de acción interpersonal. Al mismo que tiempo, que las acciones institucionales para combatir la violencia por parte de los poderes del Estado otorgan un marco limitado donde poder actuar, en este caso, el jurídico institucional.

Para comprender la instalación y funcionamiento de los aparatos estatales respecto de la violencia de género, se requiere historizar la construcción de políticas asociadas a dar respuestas. En la revisión de Patricia Díaz del documento “Demandas de las mujeres a la democracia”, publicado en el diario *La Época* el 1 de julio de 1988, a finales de la década de los 80, las mujeres organizadas políticamente desde la sociedad civil en contra de la dictadura imaginaban que la institucionalidad podría generar acciones relevantes para combatir la violencia de género. Un voto de confianza hacia las instituciones y los poderes de la época para la implementación de un organismo que “diseñara e implementara políticas públicas en diversos temas sociales” (Díaz, 2012, 31).

En cambio, la respuesta de dicha institucionalidad acabó siendo una formulación altamente distante de lo pensado por las feministas de la época, debido al problema del consenso y la institucionalización de sus demandas. “El diagnóstico que hoy comparten las feministas chilenas nos muestra que la recomposición democrática —diseñada como transición moderada hacia el postautoritarismo mediante la lógica de pactos y negociaciones de su ‘democracia de los acuerdos’— ha significado la fragmentación y dispersión de los movimientos de mujeres que tanta fuerza político-contestataria ejercieron en los tiempos de la lucha anti-dictatorial” (Olea, R., 2000 en Richard, 2001, 229).

De acuerdo al análisis expuesto, se relegó a un imaginario colectivo la formulación de un aparato que permitiera confluir las luchas feministas contestatarias en contra de la violencia de género y la trasgresión de derechos, en conjunción con la respuesta estatal bajo el compromiso con la eliminación de las prácticas descritas. Un imaginario que nunca vio cumplido el anhelo de las luchas brindadas por tantas mujeres en contra de la dictadura y las prácticas productivas de víctimas por la violencia de género. En cambio, la práctica del consenso en la institucionalización de la categoría del género “buscó eliminar de la superficie operativa de los discursos toda aspereza susceptible de perturbar la nueva pragmática del orden democrático” (Richard, 2001, 228) y, con ello, el resultado fue

la eliminación de dicha categoría como dimensión de análisis, acción y comprensión, siendo transmutada hacia el “sintagma mujer-familia” referido por Richard (2001). Así concluye una forma de higienización de las demandas, pérdida de fuerza estructural del fenómeno violento que deviene del sistema patriarcal basado en el sistema sexo/género y, en consecuencia, los intentos de abordaje que tuvieron miras hacia el trabajo en contra de la violencia de género fueron un intento fallido debido a la ausencia comprensiva de la realidad estructural que solo apunta a los síntomas emanados.

Desde la creación del Servicio Nacional de la mujer (SERNAM) en 1990, luego con la promulgación en 1994 de la primera ley de protección para las mujeres que sufren violencia en el ámbito doméstico a través de la Ley 19325, se estableció la definición de la violencia como un acto necesariamente circunscrito dentro de la dinámica familiar, una producción en que la ley violencia intra familiar (VIF) fija la violencia —contra la mujer y de género— al ámbito doméstico en el marco de la familia (SERNAMEG et al, 2020). En 2005 con la creación de los Tribunales de Familia, fue modificada la anterior norma y entró en vigor la Ley 20.066 que tiene por objetivo “prevenir, sancionar y erradicar la violencia intrafamiliar y otorgar protección a las víctimas de la misma” (Biblioteca Nacional del Congreso, 2005). De esta forma, nuevamente se enmarcó la violencia en una dinámica interpersonal dentro del espacio de lo privado, borrando el carácter estructural que permite comprender dicha realidad.

Por ello, urge de forma tan manifiesta que Chile avance hacia “las denominadas leyes de ‘segunda generación’ cuya caracterización y tipificación de las agresiones contra las personas por su identidad de género han avanzado desde el ámbito de lo doméstico a lo público, y desde la identidad biológica del sexo de la persona agredida hacia la identidad de género de la o el sobreviviente” (SERNAMEG et al. 2020, 19). Esto aportaría a la posibilidad de disputar desde lógicas estructurales la realidad de la violencia patriarcal y, por ende, la respuesta que se le da a quienes son impactades.

Entonces ¿cómo pensamos las políticas de reparación cuando el marco regulador que abre el camino para tratar la violencia no ha sido capaz de mirar los elementos que la producen? ¿es el abordaje de la violencia doméstica una solución para la eliminación de producción de víctimas? ¿cómo se han diseñado los “espacios de reparación” sin considerar la experiencia de quienes son victimizadas por la violencia?

Un gran aporte para esta reflexión es lo expuesto por Whitlock al referir que el sistema que “lucha en contra de la violencia” y las acciones diseñadas desde este se rigen por una pseudoexistencia de un marco de odio. Un “marco de odio, con su énfasis en la policía, el enjuiciamiento, y la penalización [que] es especialmente atractivo porque afirma una distinción clara entre quienes ejercen violencia y quiénes no. Nos invita a creer que el problema de la violencia de género es aberrante. [Pero] no contempla ni concibe el cambio estructural” (2018, 72). La problemática de la perpetuación de la figura de la víctima aporta largamente a esta afirmación realizada por el autor que, a su vez, tensiona el marco donde Chile está actuando en cuestiones de respuesta a la violencia. A partir del ejercicio donde la víctima se vuelve una identidad subjetivada a ese lugar, se genera con ella, la diferencia en torno a su agresor. La dicotomía entre víctima/victimario se vuelve elemento central de la discusión para pensar acciones en contra de la violencia, una vez más reafirmando el valor de dichas acciones como un intento por erradicar la violencia sostenida en la creencia de que su causa es la relación interpersonal víctima/victimario, pero nunca visibilizando el sistema patriarcal donde realmente se sostiene.

Por lo tanto, sostener la lectura de que la violencia de género no es una problemática estructural, sino un fenómeno de lo íntimo, propicia que las medidas en contra sean diseñadas en “un paradigma de gestión de los conflictos que, basado en la ficción del derecho liberal, resuelve problemas sociales en términos de responsabilidades individuales” (Trebisacce, 2016, 292). De esta manera, resulta un desafío fundamental dar giros en torno a la elaboración de “mundos políticos” (Berlant, 2011) y apuntar hacia epistemologías y metodologías que aporten al abordaje de

las múltiples dimensiones imbricadas en la violencia de género, propendiendo la erradicación de su proliferación.

### **Re-pensar los límites del acompañamiento: crítica a la subjetivación de identidades**

Reconozco como terapeuta de mujeres y disidencias sexogenéricas que han experimentado violencia sexual y de género que hoy existen diferencias fundamentales en términos de acogida, acompañamiento, ingreso al sistema judicial, entre otros, para quienes acceden a políticas relacionadas a la atención y reparación de dicha violencia. Pensar los lineamientos de las intervenciones que se diseñan va necesariamente de la mano de la construcción de la figura que Montenegro y Piper (2009) llamaron el “sujeto víctima”. Con esto, se centra el estado de la victimidad como el elemento central sobre el cual intervenir. Pero ¿qué supone centrar las intervenciones basadas en la victimidad? ¿cuáles son realmente los objetivos de estos diseños, la emancipación o, bien, la subjetivación del lugar dañado?

Reconociendo que “la victimización implicaría el proceso por el cual se construye, en cierta matriz de dominación, la figura mujer-víctima a partir de normativas, servicios, prácticas, dispositivos, relaciones, modos de enunciar, que tienen un efecto en los procesos de subjetivación” (Galaz y Guarderas, 2016, 70), cuestionar las lógicas sobre las que se han construido las políticas de género y, por ende, los acompañamientos en los procesos de sanación de las personas impactadas es sumamente necesario para pensar aportes a la transformación estructural.

Desde una óptica butleriana, entenderé subjetivación como aquel proceso de devenir sujeto, en tanto se ha sujeto discursiva y políticamente bajo sometimiento a la fuerza de un poder (Butler, 1997). En la lógica de la reflexión planteada a lo largo del texto comprenderemos que, en este caso, el poder es representado por los dispositivos de atención y acompañamiento desplegados por la oferta pública para contener las experiencias de violencia que encarnan les consultantes. Con ello, sospechar la manera

en que se producen las intervenciones permite imaginar nuevos alcances para los resultados y procesos de dichas políticas.

Sosteniendo que las políticas e intervenciones en el ámbito de la violencia han permitido que la victimización sea gestionada a nivel político (Galaz y Guarderas, 2016), se configura la directa relación sobre lo expresado por múltiples autoras y autores ante la utilización de los afectos con usos políticos, que han facilitado la creación de escenarios específicos para que las personas victimizadas actúen los efectos de la violencia. Esto siempre desde la consideración de ser configuradas como un “sujeto en minoría, en falta, en condiciones de vulnerabilidad, empobrecidas, incultas, sin poder, sin conocimientos” (Galaz y Guarderas, 2016, 74) y que, por tanto, requieren de una estructura de la cual sujetarse nuevamente para posibilitar su ser-estar en el mundo nuevamente. Dicho ejercicio es el que llamaremos la subjetivación de identidades. Un proceso que requiere en todo momento la perspectiva de crear un perfil específico sobre el que se tengan que representar las víctimas. Una especie de lugar imposibilitado para el desarrollo de la propia conciencia de sí mismas, sino que la producción de procesos sostenidos sobre la captura de identidades ante el lugar fijado para su reconocimiento.

Por lo anterior, resulta necesario un ejercicio constante de disputar los parámetros establecidos para los acompañamientos y reconocimientos de quienes han estado en alguna situación de violencia en razón de género. Una búsqueda sistemática de pensar nuevas formas de políticas, donde los límites del acompañamiento no los muevan solo las voluntades políticas de quienes estamos acompañando, sino que el reconocimiento de sujetos políticos dentro de los espacios esté dado desde esa misma política que crea los espacios de intervención. Entonces, acercar las maneras de pensar políticas, más allá de los límites de nuestros acompañamientos, sino que permitiendo crear esas intervenciones basadas en las experiencias de quienes la hacen necesaria desde las bases.

### **Entre cierres y desafíos**

Este texto está sostenido ante la creencia experiencial de que las identidades logran politizarse. Es el acompañamiento de tantas compañeres que han transitado dentro del espacio clínico de víctimas/objetos a sujetos políticos, donde despierta la posibilidad de imaginar escenarios de resistencia. Ahí donde “las identidades no son una esencia sino un posicionamiento” (Hall, 2010, 352), ahí donde se abren “espacios de disputa a partir de [los cuales] es posible vivir pero también significar lo vivido” (Barrientos, 2015, 299).

Ese ejercicio político de resistencia es el que desborda las dimensiones y lógicas hegemónicas planteadas a lo largo de la escritura, un ejercicio transformador ante los límites impuestos y de los que hoy pensar fugas es una necesidad fundamental para continuar las disputas al poder. Es necesario pensar sistemas en que el dolor no sea ejemplo ni parámetro, no sea la regla ni el universal, y más bien se oriente a la interrogación de los afectos que emergen en los tránsitos de reconocerse víctima como proceso de subjetivación, respecto de entenderse víctima como inicio de la recuperación de subjetividad más allá del dolor. Tal como señala Macon, “discutir el rol cumplido por los afectos para las víctimas (...) ofrece una oportunidad única para debatir la tensión victimidad/agencia. También para resaltar que es gracias a la exposición de los afectos que la dimensión performativa de los testimonios surge borrando huellas de una concepción esencializante de la victimidad” (Macon, 2013, 20).

Finalmente, debemos comprender que si bien la violencia gesta afectos asociados al dolor, “también produce la politización de la subjetividad” (Lamas, 2020, 77), haciendo alusión a la característica transformadora de la experiencia como dimensión que se mueve (Scott, 2001) y performa sujetos políticos. Una avanzada hacia donde los afectos sean motor de transformación para erradicar las heridas efectuadas por la violencia de género, ese espacio de disputa donde podemos pensar en políticas públicas efectivas, en tanto respuesta a las realidades estructurales y que permiten encaminarnos hacia “prácticas de justicia transformadoras” (Lydon, 2018, 49).

## Referencias

- Ahmed, S. (2004) *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
- Barrientos, P. (2015) “Identidad, experiencia, diferencia. Re-significaciones de lo político en ‘Esta puente mi espalda’”. *Athenea Digital*, 289-302. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1404>
- Berlant, L. (2011). *El corazón de la nación. Ensayos sobre política y sentimentalismo*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (1997). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Ediciones Cátedra.
- Das, V. (2008) *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES.
- Díaz, P. (2012) *El género de la transición. Una historia de las políticas públicas con perspectiva de género en los gobiernos de la Concertación* [Memoria para optar al título profesional de periodista]. Universidad de Chile.
- Fassin, D. y Rechtman, R. (2009) *The Empire of Trauma: an inquiry into the condition of victimhood*. Princeton University Press.
- Galaz, C. y Guarderas, P. (2016) “La intervención psicosocial y la construcción de las ‘mujeres víctimas’. Una aproximación desde las experiencias de Quito (Ecuador) y Santiago (Chile)”. *Revista de Estudios Sociales*, 68-82.
- Gatti, G. y Martínez, P. (2017) “El ciudadano-víctima. Notas para iniciar un debate”. *Revista de Estudios Sociales*, 8-13.
- Gatti, G., (2011) El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas Humanística*, (72), 89-109.
- Lamas, M. (2020) *Dolor y política: Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. Océano.
- Lydon, J. (2018) “Una compilación de críticas a la legislación sobre crímenes de odio” en N. Cuello y L. Morgan, *Críticas sexuales a la razón punitiva*. Ediciones Precarias.
- Macon, C. (2013) “Giro afectivo y testimonio: el caso de los delitos sexuales durante la dictadura Argentina”. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo.
- Montenegro, M. y Piper, I. (2009) “Reconciliación y construcción de la categoría víctima: Implicaciones para la acción política en Chile” *Revista de psicología*, XVIII, 1, 31-60.
- ONU (1985) *Declaración sobre los principios fundamentales de justicia para víctimas de delitos y del abuso de poder*.
- Richard, N. (2001) “La problemática del feminismo en los años de la transición” en *Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, 227-239, CLACSO.
- Scott, J. (2001) “Experiencia”. *La ventana*. 13.
- Sernameg, Núcleo de Género Julieta Kirkwood, Universidad de Chile y Banco Mundial. (2020) “Estudio cualitativo. Actualización de Ruta Crítica de Violencia Contra la Mujer 2020”.
- Trebisacce, C. (2016) “Una historia crítica del concepto de experiencia de la epistemología feminista”. *Cinta Moebio*, 285-295
- Whitlock, K. (2018) “El marco de odio y la violencia de género: una letal falla de la imaginación” en N. Cuello y L. Morgan, *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt\**s. Ediciones Precarias.

## Contando historias, tramando puentes, doliendo ando

Karina Pinto G.<sup>20</sup>

*Para mis compitas de cuchareo, mi banda enferma y disca (“crip”) (...)  
No necesitan ser arregladas reinas mías,  
es el mundo el que necesita el arreglo*

Johanna Hedva

*¿Cómo puedo decir que tener una enfermedad crónica es un regalo?  
¿Qué tal vez no me hubiera convertido en escritor si no hubiera estado  
demasiado enferma y cansada para trabajar?  
¿Que tenía que resolver algo más?*

*Mi enfermedad abre la puerta para escribir en el lugar nepantla.  
Me lleva al camino de la tinta roja y negra, hacia donde van las historias*

Leah Lakshmi Piepzna-Samarasinha

**M**e ha costado mucho comenzar a escribir este texto. La escritura siempre es algo que me ha costado o, más bien, lo que me cuesta mucho es sentarme a escribir. Como dice Gloria Anzaldúa, “hago cualquier cosa para posponerlo” (1988, 220): alimento a las gatas,

---

<sup>20</sup> Puente Altina viviendo en Barrio Yungay. Trabajadora Social Disca y Feminista. Integrante de Laboratoria Colectiva.

gestiono recetas médicas, pido hora con la kinesióloga, paso por la farmacia o lo anoto para que no se me olvide, elongo y respondo correos, cocino y tomo mis gotas de cannabis después de cada comida, medio comprimido de pregabalina antes de dormir y reviso la agenda. Al igual que Gloria, me paralo ante lo que tengo que decir, precisamente porque no sé cómo decirlo. No hay estructuras predeterminadas para iniciar ciertas conversaciones incómodas, no hay pautas para desentramar la complicada labor de darle palabras a la experiencia.

Quizás sea bueno brindarles un poco más de contexto. Me acompaña todos los días y desde siempre una enfermedad muy poco frecuente y que los médicos han clasificado de “rara”. Rara porque quizás no es común o, quizás, porque hace que mi espalda se vea rara según ellos. “Aquí se puede apreciar la deformidad” o “así es cómo se debería ver una espalda normal” son algunas de las cosas que dicen los médicos sobre mí. Bueno, sobre mi espalda, que, aunque no quisiera, he tenido que identificar como parte de mí. Esta condición biomédica ha significado en estos últimos dos años la repentina convivencia con el dolor crónico. Y el dolor crónico es... bueno, solo pienso en palabras inapropiadas para poder describirlo. Insultos, malas palabras. Quizás porque siento rabia de él.

¿Cómo puedo encontrar reconciliación con esta situación crónica? ¿cómo puedo orientar la rabia hacia las estructuras que no están hechas para personas con dolor crónico, en vez de alojar este resentimiento en contra de mi propio cuerpo?

Usualmente, en otros contextos académicos, este sería el momento en el que delimitaría qué voy a hacer en este ensayo (este es mi argumento y estas son las partes del escrito) y, aunque busco restarme de estas convenciones teóricas porque no me interesa hacer rendir este escrito en esos términos, quizás sea bueno hacer algunas concesiones. En este ensayo quería escribir sobre la experiencia de vivir con dolor crónico o, más bien, de mi propia experiencia de vivir con dolor crónico, a través de un intento improvisado por comunicar esta posición en términos de solidaridad afectiva (Hemmings, 2012). Mi deseo apunta a que este

texto opere como una forma de encuentro que convoque a quién esté leyendo a conectarse políticamente con una crítica anticapacitista, aun cuando no habite identitariamente la categoría de discapacitadx o enfermxx. Esto tiene que ver con la inquietud de elaborar narraciones que permitan comunicar esta experiencia más allá de los registros patologizantes y victimizantes, resignificando los entramados afectivos que se asocian tradicionalmente al malestar y a la enfermedad. Todo esto para poder responderme preguntas que no pueden ser respondidas y quizás también porque, como dice Audre Lorde, frente a todo este dolor, “solo me quedaba darle voz, compartirlo para que fuera útil, para que no fuera malgastado” (Lorde, 2019, 22).

La inquietud de cómo significar políticamente esta experiencia surgió de las conversaciones con una amiga que también tiene una enfermedad relacionada con el dolor crónico. Desde veredas muy diferentes, este encuentro me incitó a pensar en la comunicación de las experiencias que se viven al margen de lo normativo. Esta compañera escribió hace unos años un texto que tituló “Contra-poéticas y fibro-temporalidades del dolor crónico” (Stutzin, 2019), en el cual reflexionaba sobre la enunciación del malestar médico y las posiciones de mundo que ocupamos en esas negociaciones discursivas para hacernos visibles, pero también sobre cómo la forma en que nos hacemos visibles a partir de ello siempre se nos escapa de las manos. De esta manera, problematizaba las narrativas disponibles en torno al dolor crónico y las metáforas de la enfermedad con las que se da cuenta del dolor como experiencia cotidiana, utilizando recursos que iban más allá de lo estrictamente académico, a través de historias y escrituras experimentales. Este ensayo me removió profundamente y me ayudó a encontrar otras formas de existir desde una condición que quizás podía potencialmente ser un registro político.

Su lectura me recordó a lo que sentí cuando leí por primera vez a Audre Lorde o a bell hooks. La intimidad del escrito daba cuenta de una dimensión que iba mucho más allá del formato estilístico, en tanto constituía una apuesta política que tenía por objetivo ser una experiencia

de contacto en sí misma. Textos que están haciendo cosas, teorías que vuelven a la piel (Ahmed, 2018) y que, con ello, proponen otras formas de construir conocimientos. Otro ejemplo de esto, son las memorias de Audre Lorde en *Los diarios del cáncer* (2019) en las que da cuenta de cómo la escritura permite resignificar el dolor de la enfermedad, torciendo la mano de las miradas lastimosas, sin por ello renunciar a la configuración de un lenguaje otro que en su misma enunciación cree conexiones políticas afectivas. También en esta línea, no quiero olvidarme de Aurora Levins Morales (2012) y sus relatos sobre dolor crónico y discapacidades invisibles, en los cuales refiere al agotamiento en torno al interminable dolor y los paradójicos efectos de los diagnósticos biomédicos. Esta autora también ha sido fundamental para reflexionar sobre cómo relevar la escritura en tanto práctica que devenga en estrategias de supervivencias, reiterando su compromiso con la vida en medio de un sufrimiento profundamente invisible.

Lo personal es teórico (...) pienso en el feminismo como en poesía; escuchamos historias hechas palabras; recomponemos historias poniéndoles palabras. (Ahmed, 2018, 27)

Pienso en la temporalidad de estos encuentros, en los pasados cercanos-lejanos en los que me encontré con estas autoras gracias a la generosidad y acompañamiento de profesoras feministas, amigas que en otro momento de mi vida también me ayudaron a sanar a través de las palabras del feminismo de las mujeres de color. Estos encuentros emergen como compañías contingentes y aun sigo buscando una explicación a la mística detrás de estas coincidencias atemporales: estas autoras siempre aparecen de la forma más precisa posible, diciendo exactamente las palabras que necesito escuchar. Leah Piepzna-Samarasinha (2018) señala que su lugar de activismo crip es la cama y que, en este espacio de apertura que podría ser una especie de frontera que conecta mundos, se encuentra una y otra vez con Gloria Anzaldúa. Como escuché alguna vez decir a investigadora

feminista Panchiba Barrientos, las autoras son amigas que conversan con nosotras desde lugares transtemporales. Son como esas amistades con las que te pones al día cada tanto: el entendimiento, la intimidad del encuentro y la solidaridad se construyen pese a los desafíos de articularse desde diferentes circunstancias políticas.

De esta manera, me fui vinculando con todo tipo de trabajos teóricos y activistas que estaban hablando del dolor y enunciando la experiencia del malestar, reflexionando cómo la permanencia en el tiempo de estos estados sensoriales implica un desgaste acumulativo donde la experiencia corporal está también atravesada por significaciones sociales e históricas (Méndez, 2021). Muchas de estas autoras han profundizado en cómo la experiencia del dolor crónico femenino se ha constituido como una afección de segundo orden por los paradigmas epidemiológicos tradicionales, constantemente sospechando y cuestionando su carácter de realidad (Mora y Pujal, 2017; Manivannan; 2017). Estas críticas interpelan el rol de las perspectivas biomédicas en el fomento de miradas sexistas (Stutzin, 2019), visibilizando la reproducción de comprensiones asistencialistas e individualizantes en torno a las diferencias corporales, en contextos donde la normalidad funcional opera como una expectativa discriminatoria y excluyente (Lapierre, 2021). Igualmente, los estudios críticos de la discapacidad me han ayudado a entender las condiciones estructurales a partir de las cuales opera el capacitismo, al problematizar los imaginarios dominantes en torno a la discapacidad (McRuer, 2021; Kafer, 2013).

Pero ¿qué pasaría si existieran formas de acceso universal y las estructuras capacitistas no perjudicaran la experiencia de las personas enfermas crónicas? Si esta forma de opresión no existiera, si el sistema médico no fuera una mierda, si mi Isapre reembolsara efectivamente mis gastos médicos, si el cannabis medicinal no fuera tan terriblemente costoso, si no tuviera que sentarme cada día en un asiento de metro cuyo respaldo a la altura de mi columna dorsal se siente como una puñalada permanente, si las calles de Puente Alto estuviesen llenas de bancas cómodas para descansar, si la gente no me mirara tan feo por no dar el asiento en la

hora punta o si simplemente estuviese socialmente permitido arrojarme a la calle cada vez que el dolor me demandara un inoportuno momento de descanso<sup>21</sup>, ¿acaso eso solucionaría mi dolor crónico? ¿cómo puedo sentir orgullo de algo de lo que deseo curarme?

Y es que cuando el único horizonte de posibilidad es el imaginario de la rehabilitación, de la sanidad y la capacidad corporal óptima, parecer ser que las personas enfermas crónicas vivimos en un constante destiempo (Méndez, 2020). No creo que en otras condiciones estructurales e históricas las enfermedades como la mía no existirían. No deseo que nuestros sueños anticapitalistas se caractericen por un horizonte de cuerpos sanos y plenamente capacitados, como en la distopía de la película *Elysium* (2013), donde las personas de la élite podían introducirse a cámaras de sanación instantánea y curarse de cualquier enfermedad o discapacidad. Es muy doloroso que los mundos felices siempre estén destinados a cuerpos que no son como el mío. Es muy difícil imaginar mi vida como posible, si todos los imaginarios de la felicidad se orientan a la norma corporal capacitada, si toda la energía que gasto en “recuperarme” se vuelve una responsabilidad individual que opera también con un residuo de deber-ser, un dejo de culpa que dice “no te estás ocupando lo suficiente de ti misma”. Hay también una norma subyacente de ser alguien más, otro cuerpo, no este, sino uno mejor. Gracias a las reflexiones disca-crip he llegado a comprender que cualquier mundo que se construye sin nosotros —o desde el deseo de nuestra no existencia— reproduce lógicas eugenésicas que excluyen a los cuerpos no aptos para la producción capitalista moderna.

El presente discapacitado existe en una constante latencia orientada en torno a la promesa del futuro curativo, en un tiempo imaginario que opera como expectativa normativa. Aquí nuestro valor se ve constantemente condicionado a una temporalidad que no podemos alcanzar, es decir, hacia aquel momento en el cual nuestra existencia se vea completamente capacitada y, por ende, posible y deseable (Stutzin, 2019). No obstante,

reconociendo las contradicciones de estos mecanismos de deseo corpornormativo, y aun cuando la cura no sea una característica de aquello que es crónico y permanente en el tiempo (Hedva, 2020), continuamente me veo a mí misma añorando un poco de justicia sanadora (Piepzna-Samarasinha, 2018). Esta idea que viene de la comunidad crip-queer de color que ha puesto la sanación al centro como una práctica política espiritual, donde el cuidado y la supervivencia son formas de resistencia colectiva. Justicia sanadora es una alternativa que problematiza los límites de lo que es visto como verdaderamente activista.

Pero este deseo de reparación y de justicia por la discapacidad (Sins invalid en Piepzna-Samarasinha, 2018) no puede quedar reducido a la erradicación de la existencia discapacitada. Más bien, la reflexión en torno al capacitismo como una estructura de opresión debe permitir ver con más claridad cómo opera la ficción de la autonomía y autosuficiencia del individuo capitalista moderno. La realidad es muy distinta a esta fantasía de capacidad corporal obligatoria (Mcruer, 2021): todes necesitamos de cuidados, necesitamos del otre, somos interdependientes.

En esta revisión respecto a las posibilidades de sanación, recordé mis tránsitos por el sistema biomédico desde la necesidad de poder encontrar mecanismos para enfrentar el dolor. Distintas experiencias de malestar aparecen en mi mente con mucha velocidad, como imágenes de una película que desearía no haber visto.

“se me vinieron muchas más cosas a la cabeza; un goteo se hizo torrente.”  
(Ahmed, 2018, 56)

*Un torrente, un goteo. Dos puntadas en la columna dorsal, dos puntadas en el estómago.* Recuerdo una de mis visitas al médico. Agendé con casi dos meses de anticipación una hora con un prominente traumatólogo de columna de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ya me había aprendido de memoria un discurso para dar cuenta de esta “situación”, el largo tour en distintas consultas médicas en estos dos años me obligaba

21 Ver Jennifer Brea en Méndez, 2020.

a ordenar una cronología de explicaciones que fuese sólida y coherente. Me veo a mí misma desde afuera: tengo las recetas de los medicamentos que recientemente he estado tomando y una larga lista de exámenes médicos, radiografías, scanners, resonancias y demases. Traigo también mi dolor acumulado, el hastío de esta experiencia y —como siempre— un poquito de esperanza. El médico responde “bueno, pero por la forma en que usas la palabra enfermedad ¿no ves cómo tu misma te predispones al dolor? Aquí el problema es que eres muy sedentaria y tienes que hacer más deporte”. Mi cuerpo se tensa, la incomodidad del reproche que acompaña este juicio y las palabras pronunciadas a lo lejos con ese tono condescendiente. La ridícula distancia que se puede palpar y la rabia de tener que soportar que un hombre del sector oriente de Santiago me diera los peores consejos posibles desde su acomodada existencia. Me llevo a mi casa ninguna solución, el peso de esas palabras y todo lo que hay detrás de ellas. ¿O sea que es mi culpa?

Por supuesto que el prominente traumatólogo de columna de la Pontificia Universidad Católica de Chile no escuchó cuando le conté que antes de ese año no era una persona sedentaria-no activa-floja-irresponsable, que antes de que la enfermedad me causara molestias hacía natación y llevaba una vida libre de dolor. Una vida libre de dolor o, más bien, todas esas cosas que solía hacer sin saber realmente que alguna vez no podría seguir haciéndolas. Tampoco escuchó cuando le dije que ya había realizado más de 30 sesiones con mi kinesióloga en los últimos meses. Por supuesto que no escuchó nada de lo que dije, ni siquiera leyó las palabras claves en mis exámenes tales como hernias, artrosis, desgaste en los discos, compromiso foraminal y todos esos complicados conceptos que demuestran cómo el dolor tiene supuestamente una explicación cien-tí-fi-ca y va más allá de mi disposición a él. No escuchó nada porque incluso antes de yo poder hablar, él ya se había hecho una idea de mí. Una idea respecto a las mujeres dolidas, que sea cual sea, habla de la imposibilidad de la interlocución, porque no somos portadoras de un discurso fidedigno-veraz-honesto.

Mujer, enferma, exagerada, floja e histérica. Trauma-somatizado. He sido todas esas cosas.

Para algunos médicos a veces más histérica que floja, para otros más floja que exagerada.

¿Cómo podía analizar estas experiencias desde las teorías feministas? Estaba pensando en la feminización del dolor y los consecuentes análisis posibles que se pueden realizar: relaciones de poder, condiciones históricas y procesos de diferenciación. En las generaciones sexistas en torno al dolor crónico y cómo nos refuerzan como objetos de presunciones lastimosas, asumiendo nuestro malestar como pasividad, flojera, o histeria (Stutzin, 2019). En el capacitismo que opera como estructura de opresión reforzando los estándares de funcionalidad corporal hegemónica (Moya, 2014; Moya y Bergua, 2016). En las contradicciones que presentan los vocabularios victimizantes, confesionales e incluso identitarios: las únicas narrativas disponibles para abordar el dolor y las metáforas de la enfermedad (Stutzin, 2019). En la incomodidad y la renuncia a hablar de mí desde el lugar de la víctima, ese lugar afectivo que parece ser el único destino posible para quienes vivimos con dolor crónico. Todo eso para dar cuenta de una experiencia que vive solo en mi recuerdo y que se vuelve mi partícula de análisis en este laboratorio que es mi cuerpo-dolido-somnoliento-desconcentrado que hace de todo para no escribir. Me da miedo perderme en una escritura autocomplaciente, no quiero sentir lástima de mí misma. Siento rabia (otra vez la rabia en este texto). Me exaspera la sola evocación de ese momento por haber sentido tanta vergüenza.

La Vale también escribió respecto a cómo el diagnóstico médico de la fibromialgia y el dolor crónico “viene muchas veces pegoteado a un aura de vergüenza ajena y lástima y a un manto de reproche, porque se nos presupone débiles, manipuladoras, pusilánimes y exageradas. Sería mejor a veces decir otra cosa, otro diagnóstico. Uno más elegante, que lo persiga menos la sombra de la histeria, uno más catastrófico, más puntual, un dolor con más sentido, orientación, definición y dimensiones espacio temporales aprehensibles” (Stutzin, 2019).

El médico no sabe del valor que me tomó lograr nombrarme desde este lugar, desde el lugar de la enfermedad. De lo difícil que es combatir la vergüenza que siento de estar “enferma”. O de ese aliento profundo que inspiro cada vez que conozco a alguien diferente y me pregunta qué tengo. Mejillas sonrojadas y voz temblorosa. O cada vez que me encuentro con una persona que no veía hace años y que solo conocía una versión muy anterior y capacitada de mí misma. Esa versión ultra-mega-super-productiva que hacía muchas cosas a la vez y viajaba tres horas y media en metro 5 a 6 días a la semana (¡y de pie, cargando un computador viejo de esos que pesan 3 kilos!). Qué anhelada y lejana versión de mí misma fui. Sigo sin deconstruir ese plano de socialización neoliberal que me obliga a evaluarme a mí misma según qué tanto hago. O quizás la mirada capacitista aún está demasiado interiorizada en mis deseos y sentires. Ese residuo de frustración, la constante sensación de fracaso, de juicio social basado en esa temporalidad crononormativa, de proyectos frustrados en este nuevo escenario que se denomina no-estoy-en-el-lugar-que-pensé-que-estaría. La Vale me dice “la cuestión de la productividad es un duelo que estoy haciendo hace mucho tiempo”, una expectativa que no se puede extirpar, así como así. Me pierdo en esos pasados donde me sentía más posible, menos adolorida y, sobre todo, con más dignidad.

Aurora Levins Morales (2012) escribió en su blog en la entrada “*Coming out sick*” respecto a su enfermedad autoinmune:

Esto es lo que estoy pensando en estos días, días que se alejan del reloj cuando duermo desde el amanecer hasta el mediodía, o como hoy, desde la medianoche hasta las 5 de la mañana. Cómo estar públicamente enferma y empoderada. Cómo ser completamente visible y aun así sentirme segura, apoyada. Cómo estar enferma y sin diagnóstico y sin vergüenza; o sobrediagnosticada, en una tormenta de instrucciones e historias contradictorias, y mantener la calma, aceptando la incertidumbre. Cómo deshacerme de los millones de formas en que otros me nombran y simplemente ser. Cómo usar mi propio rostro.

Me llama la atención la figura de la vergüenza y cómo la necesidad de dignidad aparece constantemente en nuestros relatos discapacitados. Quizás hay algunas valiosas lecciones que aún puedo aprender de la vergüenza, este afecto bochornoso que nos desarma y desalienta respecto a los contextos y objetos más diversos que podamos imaginar. Eve Sedgwick viene llegando como un hada madrina encantada a formular las ideas mágicas que me permiten ir encajando esta experiencia y haciendo andar este texto. Eve Sedgwick que también sabía de malestar biomédico y que nos dejó sus relatos de activismo, disidencia y enfermedad. Para ella, la vergüenza es un lugar afectivo que nos permite observar relacionamente la identidad porque la experiencia de estar avergonzada solo tiene sentido en nuestra interacción con otros (2018).

La vergüenza como locución performativa es a través de su sola pronunciación que se produce a sí misma: porque basta con un solo ¡qué vergüenza! para que nos sintamos avergonzadas. La vergüenza como afecto que emerge en función de la mirada de alguien siempre externo, donde la humillación no es más que la sensación de pérdida de contacto, de ruptura de la comunicación relacional que sostiene nuestra identidad. La vergüenza como momento de individualización radical: el proceso de señalamiento que causa la vergüenza nos deja muy solas, nos apunta con el dedo y señala nuestra diferencia. Soy vista a través de la diferencia y me siento otra distinta a todos los demás. Pero a su vez, la vergüenza nos inunda con una sensación de implicación forzada, de “relacionabilidad incontrolable” (Sedgwick, 2018, 41), de ser-estar en ese conjunto que me observa y me señala.

Pero si la vergüenza no es solo un estado intrapsíquico, sino más bien un proceso social que está implicado en la producción de identidades y formas de subjetivación, entonces ¿podemos erradicar la vergüenza de nuestras posiciones políticas-experienciales? Para Sedgwick, la vergüenza no es una versión tóxica de nuestras conciencias subalternas que aún no se encuentran lo suficientemente deconstruidas, sino que más bien la vergüenza es un residuo de la misma conformación de estas identificaciones. En otras

palabras, para ella no puede haber orgullo sin vergüenza (Vacarezza, 2016).

¿Qué implica esto para nuestras posiciones políticas? Quizás no es del todo malo el no poder superar la vergüenza en ciertos escenarios, aun cuando en otros contextos políticos aspiremos a la performatividad del orgullo, de nombrar nuestra experiencia como un horizonte de transformación, de usar la palabra enfermedad como una categoría desde la cual posicionarse políticamente. Quiero permitir situarme desde esas coordenadas identitarias aun cuando siempre vuelva a la vergüenza, a la vulnerabilidad de ser observada por otros, donde, contra todo pronóstico e incluso en el mejor de los escenarios políticos, esa mirada siempre será una valoración que no puedo controlar. Esta contingencia nos recuerda la importancia del espacio común, del estar siendo con otros. (Sedgwick, 2018)

La vergüenza no es entonces un afecto malo que debe ser reemplazado por otros afectos más liberadores, la vergüenza nos permite acercarnos a otras dimensiones éticas poco exploradas en el activismo feminista: “nos muestra hasta qué punto nuestra individualidad es un producto social e histórico, somos vulnerables a la mirada de l\*s otr\*s, y necesitamos de ell\*s para poder existir” (Vacarezza, 2016, 9).

Finalmente, no tengo tanto que agregar para cerrar este ensayo que emerge para mí como una forma de Baja Teoría (Halberstam, 2018), puesto que las reflexiones políticas que quise exponer funcionan a partir de imágenes que quizás pueden ser consideradas como no suficientemente teóricas. ¡Y esa es precisamente la idea!

Un punto importante quizás tiene que ver con aprender de estos afectos considerados como negativos para ir más allá de las políticas del éxito, el bienestar y el optimismo neoliberal, que despolitiza a toda costa aquellas formas de agravio que se vinculan a estructuras históricas de dominación. Esto no es una apología a “sentirse mal”, es más bien una invitación política a encontrarnos desde lugares afectivos que nos vinculen relacionamente, como intuiciones respecto a aquello que debemos transformar.

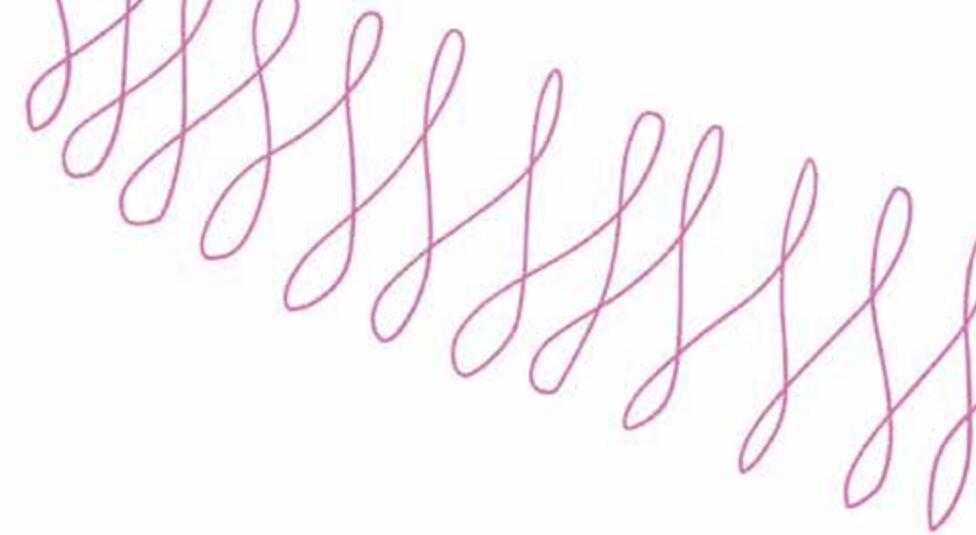
¿Pueden estos afectos negativos —como la vergüenza— funcionar como prácticas anticapacitistas en ciertos contextos? Quizás desde este

lugar, la vergüenza puede operar potencialmente como una forma de comunicación política diferente, incorporando otras metáforas y torciendo los registros capacitistas.

¿Qué clase de lenguaje estamos imaginando si agotamos la posibilidad de comunicación a la sola palabra narrada? Estoy pensando en cómo mi kinesióloga sabe cuánto me duele con solo mirar mi espalda, porque al parecer los músculos contracturados no solo se sienten, sino que también se ven. Por supuesto que mi dolor adquiere una visibilidad específica para quienes son expertos en enfermedades traumatológicas de columna. Pero ¿debemos ser expertos en este régimen de mirada biomédica para poder practicar una sensibilidad políticamente afectada? Qué tal si no tengo la respuesta a esta pregunta, quizás solo tengo para ofrecer otras imágenes, otras miradas comprensivas que ven el dolor a través de prácticas de solidaridad no salvacionistas. Como mi mamá que comprende mi dolor según cómo me muevo, cómo me siento y cómo cambio de posturas constantemente. Si los cambios de posturas son frenéticos, entonces el dolor es alto. O mi amiga Rocío que está atenta a que los asientos de los lugares a donde vamos sean lo suficientemente cómodos y que me sostuvo en cada paso que tuve que dar para poder escribir este ensayo. Mi hermana que siempre está buscando aparatos tecnológicos que me ayuden a aliviar el malestar y que me hace cariño cuando tengo mucha ansiedad. Mi amiga Lelya que siempre me recuerda que me quiere mucho cuando tengo que ausentarme laboralmente por no poder levantarme de la cama. O mi gata que me ayuda a dormir por las noches con sus suaves ronroneos que tan perfectamente parecen simular la vibración de la electroterapia. O mi amiga Paz que con mucha paciencia respetó mis tiempos raros y esperó hasta el último momento para poder leer y acompañar este texto. Y las conversaciones con mi amiga Valentina que, con mucha generosidad, comparte los aprendizajes de su propia trayectoria médica y me inspira a pensar que desde este lugar también hay mucho que decir. Y que quizás yo también tengo cosas que decir desde este lugar.

## Referencias

- Ahmed, S. (2018) *Vivir una vida feminista*. Ediciones Bellaterra.
- Anzaldúa, G. (1988) “Hablar en lenguas: una carta a escritoras tercermundistas” Castillo, A. y Moraga, C. (1988) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press.
- Halberstam, J. (2018) *El arte queer del fracaso*. Editorial Egales.
- Hedva, J. (2020) *Teoría de la mujer enferma*. Zineditorial.
- Hemmings, C. (2012) “Affective solidarity: Feminist reflexivity and political transformation”. *Feminist Theory*, 13(2), 147–161.
- Kafer, A. (2013) *Feminist, Queer, Crip*. Indiana University Press.
- Lapierre, M. (2021) “Contribuciones del feminismo posestructuralista al activismo de las personas con discapacidad en el contexto chileno”. *Revista Española de Discapacidad*, 9(2), 81-101.
- Levins Morales, A. (2012) *Coming out sick*. [www.auroralevinsmorales.com/blog/coming-out-sick](http://www.auroralevinsmorales.com/blog/coming-out-sick)
- Lorde, A. (2019) *Los diarios del cáncer*. Ginecosofía.
- Manivannan, V. (2017) “What we see when we digitize pain: The risk of valorizing image-based representations of fibromyalgia over body and bodily experience”. *Digital health*, 3, 2055207617708860. doi:10.1177/2055207617708860
- McRuer, R. (2021) *Teoría crip: signos culturales de lo queer y de la discapacidad*. Kaótica Libros.
- Méndez, D. (2020) “Vivir a destiempo. Hacia una temporalidad irreverente de vivir con dolor cronificado”. *Papeles del CEIC*, 2, 1-18.
- Méndez, D. (2021) “‘Estados Mórbidos’ un análisis necropolítico de la fibromialgia en las sociedades contemporáneas”. *Oxímora Revista internacional de ética y política*, 19, 1-18.
- Mora, E., Pujal i Llombart, M., y Albertín, P. (2017) “Los contextos de vulnerabilidad de género del dolor cronificado”. *Revista Internacional De Sociología*, 75(2), e058. doi:10.3989/ris.2017.75.2.15.60
- Moya, L. (2014) *Pedagocrip, dar la palabra al cuerpo* [Tesis de Magíster]. Universidad de Zaragoza [core.ac.uk/download/pdf/289977375.pdf](http://core.ac.uk/download/pdf/289977375.pdf)
- Moya, L. y Bergua, J. (2016) “Espacios multicorporales: la ciudad inclusiva a partir de la experiencia crip” en D. Carbonero, E. Raya, N. Caparros y C. Gimeno. (Coords.) *Respuestas transdisciplinarias en una sociedad global. Aportaciones desde el Trabajo Social*. Universidad de La Rioja.
- Piepzna-Samarasinha, L. (2018) *Care work: dreaming disability justice*. Arsenal Pulp Press.
- Sedgwick, E. (2018) *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Editorial Alpuerto.
- Stutzin, V. (2019) “Contrapoéticas y fibro-temporalidades del dolor crónico” en VV.AA., *La fragilidad del cuerpo amado: Escritos cuir y trans en torno a la politicidad del dolor*. Contintamietenes.
- Vacarezza, N. (2016) “¡Qué vergüenza! Performatividad queer y afectos en la obra de Eve K. Sedgwick”. II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología (AAS) y I Jornadas de Sociología de la UNVM.



# ACTIVISMOS



## A Deshilvanar: El derecho a consentir en la demanda por una educación no sexista

Aschly Elgueda Cárcamo<sup>22</sup>

*Las abuelas decían que hay que soplar los nudos para, con el calor del aliento, ayudarse a deshacerlos.*

Olga Grau

**E**ste ensayo surge a partir de la reflexión de una metáfora ya conocida para la teoría feminista local, acuñada por Julieta Kirkwood como su licencia y descubrimiento más querido: los nudos feministas (2010, 13). Nudos que, para Kirkwood, podrían ser descritos, simultáneamente; como conflictos, trampas ciegas, embrollos, pero también como movimiento, transformación y vida” (Castillo, 2007, 60). Enfatizando en grandes nudos, como el del saber o el poder para el feminismo, desde una óptica particular que le permite identificar la acumulación de experiencias que, en sus movimientos u obstrucción de los mismos, se anudan.

---

<sup>22</sup> Profesora de filosofía e investigadora feminista. Activista en la Red Docente Feminista, REDO-FEM. Integrante de Labora-toria Colectiva.

Nudo *qua* metáfora de metáforas. Metáfora del límite, de la separación, del corte. Pero a la vez metáfora de la red, de la unión. Y desde que Julieta Kirkwood nos regalara *Ser política en Chile*, metáfora de la política feminista. Extraña metáfora, sin lugar a dudas, que de golpe nos habla de dureza, tensión y obstáculo, y, a la vez, a lazo, a tejido. (Castillo, 2007, 59).

Metáfora que nos invita a destejer las hebras del nudo, a deshilar, aunque imaginamos también, la posibilidad de aplicar la violencia del corte al movimiento vivo de cada hebra. Deshilar permite visualizar nuevos horizontes posibles en los entrecruzamientos de las mismas para pensar los múltiples nudos que se articulan en la emergencia de una conciencia y experiencia feminista (Kirkwood, 2010). Estos nudos, como ha señalado Oyarzún atendiendo a la metáfora de Kirkwood, se van “desenredando y rearticulando en atención a las vivencias y experiencias” (Oyarzún, 2004, 134). Metáfora creativa que en su dureza enlaza —como primer momento— el reconocimiento en la experiencia de la constricción del nudo —siempre en relación— en los múltiples registros del despliegue de sus hebras y que, a su vez, tensiona la posibilidad de una política del desanudamiento, deshilar, siguiendo la primera hebra.

Deshilar comienza por el acto de hallar una hebra —una entre tantas— y dar paso al desarmado del tejido o del nudo. Avivar sus asperezas para desarticular el trenzado y la trama que, al mismo tiempo, manifiesta pura resistencia, en el decir de Kirkwood, “los nudos se pueden deshacer siguiendo la inversa trayectoria, cuidadosamente, con un compromiso de dedos, uñas, o lo que se prefiera” (2010, 184). Seguir la inversa trayectoria —deshilar— implica identificar y descifrar —con ojos, dedos y uñas y quizás hasta con los dientes— la resistente violencia del anudamiento. Conflicto, al decir de Kirkwood, pero también transformación, lo que anuncia una política del desanudamiento, una clave de comprensión y análisis que identifique las problemáticas que subyacen a cada nudo en su entrecruzamiento con otros. En este sentido, deshilar implica la identificación y seguimiento del movimiento de la hebra, sostenerla para

seguir su curso en el desarrollo del tejido o del nudo, identificar la trama que se articula a partir de estos, siempre relacionales. La primera hebra es la de la experiencia, “el problema consiste más bien en preguntarse qué significa el hacer política desde las mujeres, pero a partir de la propia experiencia y de la constatación de las propias carencias” (Kirkwood, 2010, 192).

### **Sobre el consentimiento o la primera hebra: “A mí también me pasó”**

*El consentimiento se vuelve un índice del sujeto, de su verdad, seguramente de su libertad. Este nuevo dominio indica pues un valor, para todo sujeto. En materia de sexualidad y de instituciones de sexualidad, el consentimiento gana en importancia como gesto voluntario (matrimonio divorcio), como actitud o estrategia (seducción), como rechazo y desacuerdo (violación).*

Geneviève Fraisse

*La ausencia de las mujeres o su aparición sesgada en la historia no es cosa del pasado. Vale insistir en esto: el pasado siempre se escribe en tiempo presente.*

Alejandra Castillo

El acto de consentir solo es posible bajo el despliegue del vocabulario democrático al darle un sentido a la voluntad y a la decisión, tanto en el espacio público como privado, entendiendo que siempre se está ante un posicionamiento político. Geneviève Fraisse señala que “la mutualidad del consentimiento designa sobre todo la igualdad de las partes” (2011), sin embargo, la realidad del consentimiento no necesariamente tendrá relación con lo dicho. El consentimiento se ensombrece constantemente debido a que puede ser obtenido por la ignorancia, la coacción o el uso de fuerzas.

Usualmente se piensa el acto de consentir como un acto “racional y consciente”, que muestra innegable de libertad y autonomía. No obstante, existe una complejidad al realizar esta afirmación cuando de consentimiento sexual se trata. Esta complejidad —a veces también entendida como indistinción— en relación al acto del consentir y su determinación se inscribe en un contexto de condiciones y codificaciones sexopolíticas del cuerpo. Esto quiere decir que nunca es neutral, sino que posiciona a los cuerpos en entramados específicos que le habilitan modos de movilidad en el tejido social y político. Es indiscutible la constatación de que el consentimiento sexual —muchas veces y en cuerpos específicos— se da por sentado. Para ejemplificar, se comprende que las mujeres y/o disidencias consienten a tal o cual cosa, omitiendo que el consentimiento sexual, en un contexto heteropatriarcal no está dado del todo para las ellas/es, sino que está condicionado por relaciones históricas de poder, donde aquellas/es muchas veces ceden y no consienten. O bien podríamos señalar, que el consentimiento solo se garantiza a ciertos cuerpos cuyo lugar específico de posicionamiento le habilita la movilidad de la decisión, y se inviste de un poder que le es clausurado a un cuerpo contiguo, codificado desde un saber sexopolítico heteropatriarcal.

El consentimiento del hombre y el consentimiento de la mujer no tienen, pues, históricamente el mismo valor. El hombre que consiente parece decidir, declarar; y la mujer consintiente escoge, pero en un espacio de dependencia hacia una autoridad. (Fraisse, 2011, 26)

A partir de lo anterior, se hace inevitable discutir los efectos y afectos en y del consentimiento desde una relación jerárquica sexogenérica. Esto es, identificando un desequilibrio, una abstracción del universal neutral en relación a los derechos del hombre, aceptando la existencia de una violencia simbólica que enmaraña y oscurece el consentir como acto puramente de las mujeres y que, no obstante, es discutible. ¿Es posible pensar el consentimiento de las mujeres y/o cuerpos feminizados en un

contexto íntegramente heteropatriarcal, ¿es viable que este se discuta únicamente como una elección y se asuma como un problema de elecciones individuales, invisibilizando las estructuras socioculturales en las que se inscribe?

Para Pérez, “el consentimiento, entendido como conducta o acción individual juega un papel central en la reproducción del sistema de géneros y, en este sentido, actúa en detrimento de los derechos sexuales de las mujeres” (2016, 743). Por este motivo, es urgente abordarlo no solo como un problema de elección individual, en tanto que éste forma parte de una estructura donde las relaciones y los afectos entre los/as sujetos/as se hallan jerarquizadas. La autora señala que el consentimiento se ha abordado como un “fenómeno social naturalizado, producto de un prolongado trabajo colectivo de eternización y deshistorización que hace aparecer una construcción social —el consentimiento sexual, en tanto elección individual, racional y autónoma— como el fundamento natural de tal producto histórico, confundiendo las causas del proceso con sus efectos” (2016, 742).

Esto quiere decir que, al abordar el consentimiento como un problema individual, se invisibilizan las formas de dominación y/o sometimiento de los cuerpos tanto en el espacio público como privado. Kirkwood ha señalado que “la primera experiencia política real de las mujeres la constituye la educación, en tanto salida del enclaustramiento y enfrentamiento a sus opositores: es la primera puerta derribada por las mujeres en tanto género” (2010, 94). También podríamos señalar que es el primer nudo y objeto de análisis de este ensayo. La educación, en tanto institución, tiende a ser un lugar de producción, pero también de reproducción de ciertos saberes entendidos como establecidos, naturalizados en el espacio social y público. Por lo tanto, la proyección de la problemática del consentimiento, en tanto elección individual, se complejiza cuando hemos constatado, además, que la razón heteropatriarcal no solo atraviesa el espacio estudiantil, sino que reproduce violencias sexogenéricas de diversos modos.

En este plano, cuando se discute sobre el consentimiento y su rol en la formación y desarrollo de los estudiantes, particularmente el consentimiento afectivo y sexual, es constatable cómo la institución educativa, que es un espacio de socialización y reproducción de la norma, ha naturalizado el acto de consentir como un fenómeno social dado, espejado en una educación sexista. “La educación es política” (Kirkwood, 2010, 95), lugar de la disputa y la reproducción de los saberes y las normas ya establecidas y/o naturalizadas, pero que también puede convertirse en un emplazamiento de creación, de saberes otros y de emancipación social por medio de la misma.

La educación, en esta clave, debe abordar e intervenir el desenvolvimiento de las políticas del consentimiento, que forma parte de una hebra relacional que concentra lo conflictual que subyace a un tejido medular en la educación, cuya demanda de cambio estructural —que hemos constatado desde 2006, pero fuertemente durante el 2018 bajo la consigna de “una educación no sexista”— deviene del análisis profundo al (im)propio consentir que nunca es individual, sino que en común. Y que, lamentablemente, lo advertimos una vez que ha sido contravenido, producto de su naturalización como un fenómeno social dado. Por este motivo, consentir y educar, en y desde el consentimiento, son actos políticos que revitalizan la disputa por el espacio público desde la diferencia sexual y de género.

Así planteado, pensar el ejercicio de consentir para las mujeres y disidencias podría entenderse como un derecho por conquistar, lo que sin duda es problemático, ¿es que acaso las mujeres y disidencias no consentimos? ¿es posible la mutualidad del consentimiento cuando el discurso heteropatriarcal sobre diferencia sexogenérica socava las condiciones de posibilidad de una igualdad venidera? Fraisse ha señalado que todo tipo de sombras oscurecen el acto de consentir, dado que este puede ser obtenido mediante la coacción, puede ser fruto de una relación de fuerzas, explícita o implícita (2011).

La urgencia de discutir en torno al consentimiento está dada, pri-

meramente, por la diferencia sexogénero que soporta, o, dicho de otra manera, la feminización del acto de consentir. Una acción ejemplificadora de lo dicho, es la constatación de la sospecha en la decisión o ausencia de esta, cuando se trata de mujeres y/o disidencias consintientes, al zanjar la diferencia entre una relación sexual consentida o una violación. Podríamos citar un buen número —lamentablemente— de denuncias por acoso, abuso o violación, cuyo contenido ha sido puesto en tela de juicio, ya sea en reportajes escritos o televisivos, en medios oficiales o alternativos, donde se hace posible distinguir un denominador común que se presenta como la “sospecha”. ¿Qué tan legítima es la denuncia de un abuso o violación cuando el abusador o violador reclama el “consentimiento” de la víctima? De allí que la víctima se vuelva “sospechosa de haberse mostrado consintiente”.

Ceder cuando se desea rechazar ¿será que el gesto traiciona el decir? ¿será que el decir traiciona a la voluntad? Como ya hemos señalado, el acto de consentir nunca es neutral, se desenvuelve según el movimiento de las hebras que le anudan. Nudo problemático frente a la pregunta ¿ceder también es consentir? La ficción de la narración sexoafectiva heteropatriarcal nos responderá afirmativamente: “ella no dijo nada, por ende, consintió”, “no opuso resistencia, se mostró consintiente”. Dos puntos que enfatizar, el primero de ellos hace relación a la feminización del acto, que Pérez (2016) ha analizado lúcidamente al explicitar que el consentimiento aparece como un verbo femenino, inscrito en una lógica social en la cual las mujeres se exigen y son exigidas socialmente para resistir o conceder, mientras que los hombres, para buscar activamente el consentimiento femenino. Segundo punto, ceder no es consentir, ceder es aceptar, pero no necesariamente adherir. Cuando se calla o se omite el abuso sexual no se está frente a la acción de consentir el mismo, no se ha cedido ante un acto sexual, al contrario, se omite o se calla, por miedo o por vergüenza. Por rechazo o por falta de conocimiento, por falta de educación en y desde el consentimiento, a contrapelo de ese “sentido común” que se ha servido del consentimiento como un acto vacío y silenciado, como la palabra

mal dicha que se ha utilizado para justificar el abuso y la violencia. Acto negado en la radicalidad de su decisión, acto robado para quien necesita dar cuenta del sentir-con y/o la negación del mismo.

Consentimos y no consentimos con el cuerpo y el habla. El consentimiento no es sino en la experiencia y se expresa en la relación del sentir-con en el espacio común. Para Fraisse, “no hay consentimiento sin cuerpo” (2011). El consentimiento es irreductible al puro campo de la palabra, se haya subsumido a los pliegues de los afectos, a los movimientos, la piel, el gesto y/o los silencios. No responde necesariamente solo a un acto de habla —“al decir se hacen cosas”—, dado que aquel decir, en el decir histórico de las mujeres y/o disidencias, se sospecha escurridizo y sombrío, enmarañando el “ceder” junto al consentir, debido que lo primero, estando sujeta/e a un marco de subordinación, ha tomado el lugar de lo segundo, en cuanto a las relaciones afectivas y/o sexuales.

La irrupción de la revuelta feminista<sup>23</sup> que se inscribe en mayo del 2018, trajo consigo una ola de denuncias por acoso y/o abusos, violación, irresponsabilidades sexoafectivas, entre otras, que comparten un anudamiento de base común y estructural. Esto es la carencia de educación sobre y desde el consentimiento, particularmente en el área de la educación secundaria y universitaria: interpellando lugares y jerarquías, visibilizando la incomodidad de mujeres y/o disidencias sexuales y de género en las instituciones de educación. La demanda por una educación no sexista pone de relieve el conflicto por la visibilidad y la igualdad, busca desanudar la instauración de un orden universal siempre masculino. En otras palabras, es la lucha por la representación de aquellas/es que “no tienen la palabra” en un orden de representatividad patriarcal. Para Castillo, “la ‘letra’ nunca es secundaria o parasitaria a un orden de dominio. Si lo que

buscamos es interrumpir el androcentrismo que la universidad promueve es necesario cambiar el modo en que entendemos y describimos la ‘política’ (su tiempo, su cuerpo, sus urgencias) y los modos en que ésta ‘escribe’ su historia” (2018, 37). No solo el espacio universitario, sino que la trama que sostiene a las instituciones de educación.

Tomar la palabra e investirla de experiencia adquiere la figura de la denuncia como herramienta de posibilidad y/o visibilidad en el espacio de lo público. “Distorsión y torsión de la política por la irrupción de una ‘parte no parte’ que exige, mediante la toma de palabra, su reconocimiento en la estructura universal” (Castillo, 2014, 20). Tomar por asalto la palabra para denunciar —“a mí también me pasó”— da cuenta de una experiencia común sin nombre claro, de una culpa que no se sabe dónde habita, se sabe que incomoda, pero el porqué es difuso.

El sistema sexo-género (SSG) no (re)produce por fuera del lenguaje, sino que articula a los cuerpos y sus posibilidades adyacentes a una maquinaria “escritural” universal y masculina. Desde ahí, que la declaración de la incomodidad y/o el dolor no sea más que puro ruido incomprensible. El cuerpo que solloza lo hace en tanto que está posicionado en un lugar específico, de esta manera, las experiencias de dolor frente a la violencia sexual son, muchas veces, indescriptibles a partir de un lenguaje universal que analiza las problemáticas del consentimiento desde la óptica hegemónica de la masculinidad. “A mí también me pasó” señala que ese dolor sin nombre específico se constituye a partir de una experiencia común que, no obstante, ha sido negada en su reconocimiento.

Canciones, dichos, refranes, literatura y poesía han romantizado la ausencia de consentimiento o, dicho de otro modo, han nombrado como consentir aquello que corresponde al ceder, siempre en femenino. En esta misma línea, el diagnóstico de las subjetividades de las/es estudiantes en torno al acto de consentir suele ser desalentador. El arraigamiento de frases populares tales como “quien te quiere te aporrea”, “deberías ser más femenina”, “los hombres proponen y las mujeres disponen” son

23 “La revuelta es una agitación, un desorden. La revuelta, en su movimiento, trastoca órdenes y sentidos. Lo que estaba de un lado queda del otro, lo que estaba oculto se vuelve visible. Si la revuelta es feminista —como la que ha tenido lugar en el mes de mayo—, el orden trastocado es el patriarcal, volviendo visibles los modos en las instituciones reproducen un sistema social androcéntrico” (Castillo, 2018).

consecuencia de la naturalización e invisibilización de la violencia sexual y de género. Estos dichos forman parte de nuestra cultura popular y evidencian “modos del cómo ser y hacer, de acuerdo con códigos sociales y normas de conducta hegemónicas” (Pérez, 2016,744), provocando inquietantes consecuencias. Una de ellas responde al carácter racional e individual desde el cual se analiza el acto de consentir, desatendiendo que el consentimiento se inscribe en una estructura de dominación masculina.

A nivel simbólico, social y subjetivo, consentir se estructura a partir de un sistema de oposición jerárquicamente organizado, fundamentado en el orden sexual: es responsabilidad de las mujeres establecer límites a los intentos masculinos por obtener ‘algo’ de ellas. (Pérez, 2016)

Esta suerte de aprendizaje entre los modos de ser y hacer que afecta a la diversidad de cuerpos que transitan por las instituciones de educación, particularmente a las mujeres y/o disidencias sexuales y de género, derivan en presuposiciones conscientes e inconscientes que erosionan las posibilidades de desarrollo de las/les estudiantes. Asimismo, la marcada división del trabajo que desvaloriza los roles que cumplen las mujeres y disidencias a nivel social encuentran antecedentes en los espacios de socialización estudiantil. Verdades que se suponen históricas —de las que hablamos, enseñamos y bien sabemos— repercuten en la organización social, dentro y fuera del espacio educativo, en un sistema económico que precariza a las mujeres y disidencias, en los privilegios que no se asumen como privilegios, en el orden del lenguaje, los valores, entre otros. En palabras de Julieta Kirkwood, “el fin político del área docente es el tema de la opresión femenina” (1987, 131). Por ende, las propuestas pedagógicas desde la educación no sexista deben necesariamente abordar las múltiples opresiones resistidas por las/es/os estudiantes.

La escuela no es solo un espacio de aprendizaje de contenidos, sino que es además un espacio de socialización importantísimo en la vida de las personas y

donde, cuando no existe un trabajo consciente, se reproducen las inequidades entre los sexos. (González, 2016)

Por lo señalado anteriormente, la presuposición de una igualdad en el espacio educativo, en particular entre pares, mantiene una relación de causalidad con la liviandad con que se trabajan las relaciones políticoafectivas de los cuerpos en las instituciones de educación y que repercute en la autoimagen, expectativas y proyectos de vida de quienes habitan y transitan por estas instituciones. Por lo tanto, parece necesario complejizar el debate actual en relación al sexismo presente en la educación, desde perspectivas que logren ampliar la comprensión de la demanda por una educación no sexista, y que instalen el debate a partir de las múltiples violencias que se entrecruzan con el género, en tanto identidad y expresión del mismo, como los procesos de racialización, los vínculos con la clase y el contexto sociopolítico, la orientación sexual, entre otras.

La aseveración de una educación no sexista pareciera ser insuficiente, necesaria sí. No obstante, pensar la educación desde la problematización en y del consentimiento como un acto de revitalización político de las mujeres y/o disidencias sexuales y de género y, en particular, en la demanda estudiantil, abre una óptica específica que puede permitir identificar situaciones de abuso de forma oportuna y actuar, además, eficazmente con redes y políticas de acción que detengan y prevengan estas situaciones en el espacio educativo, atendiendo a la complejidad de reconocer las múltiples violencias que se entrelazan en la construcción sexopolítica de los cuerpos.

Una pedagogía crítica feminista que sea capaz de identificar, incluso, aquellas violencias que, como ha señalado Elena Águila, “quienes luchan por cambiar el sistema no alcanzan a percibirla” (2016). Una pedagogía que centre nudos conflictivos en la desnaturalización y discusión de los modos relaciones de la diferencia sexopolítica. Educar desde el consentimiento para ampliar los horizontes de justicia social, reclamando este espacio como un lugar que se debe disputar y problematizar desde una perspectiva crítica feminista e implicada en la experiencia.

“Una pedagogía encarnada y afectiva implica, entonces, reconocer los cuerpos y sus existencias marcadas por relaciones de poder que se materializan en formas de relación y experiencias concretas de privilegio y opresión” (Troncoso, Follegati, y Stutzin, 2019, 9). Esto trae como consecuencia inmediata el cambio de estatus a nivel político del consentimiento y representa, de cierto modo, una de las grandes deudas de la democracia para con las mujeres o con aquellos cuerpos que existen al margen de la normatividad del género y que habitan la violencia de los mismos márgenes.

Democratizar la palabra para reescribir la trayectoria de cada hebra, disputando la historia desde una clave de lectura y escritura feminista, que toma la denuncia como un ejercicio que consiste en hacer explícita la experiencia de la violencia sexual y de género. ¿Quién consiente? ¿en qué condiciones se consiente? ¿frente a quién o quiénes se está consintiendo? o ¿en qué contexto se consiente? son claves de lectura y reconocimiento que guiarán la disputa por el posicionamiento de los cuerpos en el espacio de lo común y que, como ha señalado Castillo, “parte de la operación feminista que propone Julieta Kirkwood consiste en revelarse contra ese presente que ya está escribiendo un pasado en que las mujeres no son relevantes” (2018, 39).

Desde ahí que sea preciso subrayar que, frente a la compleja relación entre democracia y feminismo, “la irrupción del reclamo democrático feminista busca resquebrajar, de alguna manera, las bases autoritarias de una sociedad democrática estructurada a partir de la persistencia del orden patriarcal” (2018, 23). Esto quiere decir que el feminismo insta a la disputa en la distribución de los cuerpos en el espacio común, identificando que los regímenes democráticos no son otra cosa que determinados regímenes de visibilidad. Así, nos preguntamos ¿qué democracia? Si en su forma política es visible la exclusión de las mujeres y los cuerpos que se encuentran en los márgenes del SSG. ¿Qué democracia? Si la voz del cuerpo que reclama no haberse mostrado consintiente se vuelve sospechosa e incierta y es que se ha posicionado a ese cuerpo en un lugar específico

para que su reclamo no sea comprensible a la escucha de la organización sociopolítica de los cuerpos e identidades.

“El feminismo es esa toma de palabra, es el ingreso de las mujeres en la política para disputar la distribución y redistribución de lugares y de identidades, de espacios y de tiempos, de lo visible y de lo invisible, del ruido y del lenguaje” (2018, 17), es el reclamo y la verbalización del dolor, es el reclamo del aprender a “decir sí y decir que no”, porque siempre ese *decir* es una cuestión de “poder decir”.

Los sujetos son constituidos discursivamente, pero existen conflictos entre los sistemas discursivos, contradicciones dentro de cualquiera de ellos, múltiples significados posibles para los conceptos que colocan. Y los sujetos tienen agencia. No son individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío, sino más bien sujetos cuya agencia se crea a través de las situaciones y estatus que se les confieren. Ser un sujeto significa estar sujeto a condiciones definidas de existencia. (..) Los sujetos son constituidos discursivamente, la experiencia es un evento lingüístico (no ocurre fuera de significados establecidos), pero tampoco está confinada a un orden fijo de significado. (Scott, 2001, 66)

Aceptar, permitir o adherir, son muestra de un movimiento de la voluntad del “sentir-con” o eso se quisiera, no obstante, limitarlo a la pura decisión obstruye y hace ajena la inscripción política y sociocultural en la cual se asienta la decisión. Las/es/os sujetos se constituyen en base a redes experienciales, como ha señalado Scott “no son individuos unificados y autónomos que ejercen su libre albedrío”, sino que más bien su “agencia se crea a través de las situaciones y estatus que se les confieren”, a partir de las cuales se hace posible narrar ciertas vidas sujetas a estándares normativos. Explicitar las experiencias no inscritas en ese orden de lo visible nos insta a tensionar el análisis de la naturalización de las prácticas y de los códigos que se ponen en juego al momento de delimitar cuándo se ha consentido.

## La demanda estudiantil por una educación no sexista

*La educación es política.*

Julietta Kirkwood

*Enseñar siempre: en el patio y en la calle como en la sala de clase.*

*Enseñar con la actitud, el gesto y la palabra.*

Gabriela Mistral

La demanda por una educación no sexista se articula como un imperativo dentro del movimiento feminista que se inscribe en mayo del 2018, tanto en la educación universitaria como secundaria. Los distintos petitorios levantados desde el espacio estudiantil dan cuenta de una demanda transversal, y no tan solo una transformación de las prácticas educativas en su formalidad, muy por el contrario, la demanda se radicaliza, puesto que se levanta como un imperativo medular de la lucha feminista y, en particular como una política del deshilar el tejido y/o anudamiento de la resistencia sexista en el espacio educativo. Rosario Olivares, se refiere a la cronología de la demanda por una educación no sexista de la siguiente manera:

El mayo feminista del 2018 nos dejó amplias lecciones y proyecciones a futuro para pensar una educación no sexista, lucha que no surgió de manera aislada, sino que es parte de la historia del feminismo y el movimiento estudiantil en Chile desde los años 2014 y 2015. Nuevamente fueron las estudiantes universitarias y secundarias, como en el 2016 y 2011, las que denunciaron abusos sexuales, acoso y violaciones —que, lamentablemente, siguen ocurriendo en los espacios educativos—, denuncias que nos llevaron a pensar otro tema de fondo: ¿cómo superar las prácticas patriarcales, sexistas y machistas en la educación? (2020, 67)

Por su parte, Luna Follegati señala que “la demanda por una educación

no sexista se instala en Chile en el marco del movimiento estudiantil del 2011, que había plasmado temáticas en torno a la educación pública, gratuita y de calidad” (2018). Para Nelly Richard, la demanda estudiantil del 2011 marca un punto de inflexión, debido que instala la palabra gratuidad, la cual “se salía intempestivamente de las filas de la economía política de la transición. La repercusión pública de esta palabra discordante (gratuidad) marcó una ruptura antineoliberal” (2018, 15). Un segundo momento, responde a las manifestaciones estudiantiles durante el 2014 y 2015, particularmente por estudiantes secundarias que discutieron y repensaron qué significa la “educación de calidad” que se demanda, cuando estudiantes varones de otros liceos alzaban gritos agresivos y sexistas contra las estudiantes en manifestaciones por la demanda de una “educación de calidad”. Al respecto, parte de la declaración que las estudiantes del Liceo N°1 Javiera Carrera hacen pública en junio del año 2015:

El día 20 de mayo presenciamos un acto que a nuestro parecer es sumamente retrógrado: estudiantes del Internado Nacional Barros Arana (INBA) pasaron por fuera de nuestro establecimiento gritando: “¡Que se asomen las maracas!”. A la semana siguiente alumnos del Liceo Manuel Barros Borgoño, en la marcha “Ninguna agresión sin respuesta”, convocada en la asamblea entre centros de estudiantes a la que asistimos como liceo, comenzaron a vociferar: “¿quién nos lleva el desayuno? ¡Las pelotas del uno! ¿Quién nos corre la paja? ¡Las pelotas del taja! Estos acontecimientos nos han hecho reflexionar con respecto a la educación que queremos. Tenemos la convicción de que esta mirada hacia el género femenino debe cambiar, puesto que estamos exigiendo la integración e inclusión de todos y todas dentro de este sistema, en relación a la reforma y en la vida en todos sus aspectos. Seamos consecuentes, el cambio que tanto anhelamos también depende de nosotres, tanto fuera como dentro del aula. Aquí es cuando debemos cuestionarnos acerca de la educación sexista que se imparte desde la enseñanza inicial (pre-escolar) en diferentes centros educacionales, la mínima enseñanza hacia les estudiantes sobre la sexualidad y el reconocimiento de sus cuerpos (educación sexual), la violencia que se

ejerce diariamente sobre las personas según su orientación sexual y la poca tolerancia hacia les que deciden vivir libremente su sexualidad<sup>24</sup>.

Ximena Azúa presta especial atención a esta declaración al señalar que “ilumina de muy buena manera, la reflexión sobre la escuela como reproductora de estereotipos y de la violencia a la cual están sometidas niñas y adolescentes persistentemente en los establecimientos educacionales” (2016, 37). Aunque no tan solo niñas y adolescentes, cabe señalar, ya que la violencia sexista afecta a la diversidad de cuerpos que transitan la institución, a partir de una codificación sexopolítica del mismo. La declaración de las estudiantes del liceo Javiera Carrera no puede sino pensarse como el encuentro con el reconocimiento y la constatación de que incluso la experiencia de la movilización estudiantil, que demanda una educación de calidad para todos y todas y que, en palabras de Richard, entraña una “ruptura antineoliberal”, incluso ahí, la violencia heteropatriarcal no hace sino otra cosa que exhibirse y extenderse. Si bien las demandas del año 2015 exigen una educación de calidad, es necesario preguntarse ¿qué calidad? Las prácticas cotidianas de violencia sexista, invisibilizadas y normalizadas por los estudiantes varones, ejercidas contra las/les estudiantes, responden también al giro estructural respecto de la educación de calidad que se demanda.

(...) pareciera ser que las prácticas cotidianas en nuestro sistema escolar reproducen la violencia a las mujeres y niñas de manera tal, que los que luchan por cambiar el sistema no lo perciben como una forma de violencia; peor aún, no se dan cuenta de la naturalización de un sistema desigual no solo en lo social, sino también sexista. (Azúa, 2016, 38)

Las comunidades educativas, como espacios de reproducción de los saberes y las prácticas y de la continua reproducción de los patrones

socioculturales, han viabilizado la norma y práctica sexista manifiesta desde el currículum hasta el perfil de egreso, dentro y fuera del aula. La ausencia de protocolos y/o de material bibliográfico que problematice la diferencia sexogenérica más allá de una visión esencialista y masculina, la precarización de docentes y académicas, las situaciones de acoso y/o abuso sexual que experimentan mayormente niñas, adolescentes y/o disidencias sexuales y de género, la reproducción de estereotipos sexogenéricos son normas y prácticas que responden a nudos entrelazados y/o amojonados, que, necesariamente, deben pensarse situados “históricamente con otras estructuras de poder tales como el capitalismo, el colonialismo y la heterosexualidad obligatoria, entre otras” (Troncoso et al., 2019, 5).

Esto quiere decir que las manifestaciones de la violencia sexista presentes en la educación no pueden reducirse a un problema de elecciones individuales, sino que responden a la modulación de un tejido sociopolítico, a la norma cultural, y que insta a cuestionar y problematizar la demanda por una educación no sexista que es, en primer lugar, evidenciar la existencia de la violencia que se reproduce cotidianamente en la educación y que, muchas veces, es reafirmada incluso por quienes luchan por su democratización. Es lamentable lo rápido que podemos identificar normas y prácticas sexistas en las comunidades educativas, evidentes quizás, bajo una mirada feminista y atenta, pero que se han cristalizado como vectores en los modos de habitar y entender el mundo en los diversos espacios educativos. Nos referimos, por ejemplo, al uso de uniformes escolares generizados, al uso de los espacios comunes como el baño, manuales de convivencia interna, el currículum educativo oficial y también el currículum oculto, juegos y dinámicas, incluso, ciertas metodologías de clases y/o materiales educativos.

La diferencia del cuerpo estudiantil sexogenerizado se instala en la educación como aquello dado que la escuela viene a reproducir y perpetuar, figurando al mismo tiempo como una extensión de la reproducción de la violencia sexista, “sustentada en la construcción de una cultura patriarcal y misógina, que descalifica a las mujeres” (Faria, 2007, 226),

24 “Quien no cambia todo, no cambia nada” Carta de mujeres del liceo N°1 Javiera Carrera.

pero también a niñeces y cuerpos adolescentes que tuercen y/o ponen en crisis el imperativo de la diferencia sexogenérica. La Educación no sexista, problematiza, como ha señalado Luna Follegati, que esta “(la educación) constituye un mecanismo social que la mayoría de las veces reproduce la cultura, tradiciones, significados, expectativas y comportamientos atravesados por sesgos sexistas, que imprimen desde temprana edad una lógica de cómo se debe actuar y valorizar la sociedad” (2016, 121). De esta forma, cimienta roles de género, estereotipos y sesgos sexistas desde la formación inicial hasta la formación universitaria.

Los márgenes de comportamiento dentro de las instituciones de educación –particularmente prebásica, básica y secundaria– se establecen desde normativas gubernamentales, manuales de convivencia, protocolos y/o reglamentaciones externas e internas, pero también desde la norma sociocultural que permea los muros de la institución y que permiten y/o posibilitan un marco de comportamiento sujeto a las condiciones políticas de un cuerpo en un espacio determinado. En palabras de Alejandra Castillo, “siempre estamos en una organización político estética que genera un adentro del cuerpo bajo la lógica del reconocimiento y, paradójicamente, también un afuera de ese cuerpo que busca interrumpir dicho espacio de visibilidad y reconocimiento” (2018, 11), que no es otra cosa que una corpo-política y que, a la manera de un nudo, enlaza, como ha señalado la autora, lo propio e impropio de un cuerpo, el adentro con el afuera. Sujetando y entrelazando hebras que han devenido en formas específicas de manifestar el sexismo en las comunidades educativas. Algunas de ellas visibles, otras tanto más difíciles de identificar, como esa violencia que encontramos de modo subyacente y que se ha nombrado como currículum oculto, la que muchas veces escapa a la pesquisa de la violencia sexista en la educación.

Se trata de una violencia naturalizada de tal manera que incluso quienes luchan por cambiar el sistema no alcanzan a percibirla. Hay violencia en la heteronormatividad y en los usos diferenciados por género tanto del propio

cuerpo como de los espacios en los establecimientos educacionales. Se enseñan, así, los estereotipos hegemónicos de género principalmente a través de ‘esos pequeños gestos y prácticas de disciplinamiento’ que conforman el denominado ‘currículum oculto’. (Águila, 2016)

El currículum oculto funciona como un continuo de violencia ejercida sobre la base de un sesgo sexogenérico que recae, esencialmente, sobre las mujeres y/o cuerpos feminizados debido a su fundamento estructuralmente heteropatriarcal. Está compuesto por discursos y prácticas implícitas que, a partir del uso del lenguaje, de los espacios, de los textos escolares, las prácticas de profesores/as y/o asistentes de la educación, los gestos, el tono, el refuerzo positivo reproducen los códigos de hacer y ser, naturalizando diferencias y violencias entre los cuerpos. Sobre esto Pérez señala: “lo que somos, sentimos y pensamos sobre el mundo, sobre las demás personas y sobre nosotras mismas está atravesado por siglos de patriarcado” (2017, 5). Es un tipo de violencia que persiste en el espacio educativo y que dificulta dar paso al seguimiento de la inversa trayectoria de la hebra, en tanto que su identificación es mucho más compleja. Por su parte, Águila expone que se trata de “una violencia naturalizada de tal manera que incluso quienes luchan por cambiar el sistema no alcanzan a percibirla”, punto que entraña el conflicto del reconocimiento de la experiencia de la violencia sexista, en tanto que esta no siempre se nos facilita a la vista y que, incluso en este tiempo presente de escritura, se cuela en el uso de la palabra y su potencial político.

Es en 2018 cuando la demanda por una educación no sexista se inscribe transversalmente, arraigándose con fuerza en el movimiento feminista, tomándose las calles, escuelas y universidades (Follegati, 2018). La urgencia en la problematización y rearticulación de las desigualdades sexogenéricas se piensan y discuten con ahínco en los establecimientos de educación, particularmente desde las/les estudiantes y que demandan la comprensión de la educación como un emplazamiento fundamental en los procesos de subjetivación de los/as/es estudiantes, a partir de codificaciones y

condiciones sexopolíticas que se presentan como condicionantes dados en la construcción e impulsos de las comunidades educativas. Amanda Luna Cea, vocera de la ACES durante el 2018, en entrevista con la Radio JGM, respecto de la movilización feminista y sus demandas en materia de género y educación, responde a la siguiente pregunta:

¿Cuáles son las demandas particulares de los y las estudiantes secundarios?

R: Por parte de los secundarios queremos evidenciar las violencias, sexismos y desigualdades de género mediante la construcción de protocolos. Entendemos que este es un cambio que va con una re-educación de todas las comunidades en su totalidad, ya que sabemos que la educación, tanto la básica como la media, nos enseña estas lógicas, las fomenta y las reproduce. Al fin y al cabo, la educación es el principal factor que puede cambiar esta cultura de la violencia. Por lo tanto, el impulsar una educación no sexista debe ser una construcción de todos y todas<sup>25</sup>.

La demanda estudiantil respecto de la necesidad de una educación no sexista proyecta una propuesta de transformación de la cultura escolar y universitaria en todos sus niveles. No es suficiente un protocolo de acoso si las instituciones continúan perpetuando el rol del acosador a partir de prácticas dentro y fuera del aula, visibles o no. La transformación de liceos/colegios monogénicos a liceos mixtos, la continua capacitación docente y de trabajadores de la educación en materia no sexista, la transformación del currículum escolar, “la necesidad de reglamentar y reconstruir la convivencia escolar desde una perspectiva que resguarde la igualdad de género y prevenga la violencia sexual” (Martini y Bornand, 2018, 47) son cuestiones estructurales que se despliegan a lo largo y ancho de la demanda estudiantil.

La revuelta feminista comienza rápidamente a dar muestra de la indigna-

ción de las estudiantes secundarias<sup>26</sup> y universitarias que toman la palabra por medio de la denuncia para visibilizar situaciones abuso y/o acoso sexual. Esta agitación trae consigo al movimiento autodenominado “Ni me callo, ni me aguanto”, que surge en el Liceo 7 de Providencia (Cabello, 2018), que se organizó tras recibir innumerables denuncias anónimas en las redes sociales por parte de integrantes de las diversas comunidades educativas, principalmente secundarias. La educación no sexista aparece, entonces, como una caja de herramientas que nos permite tomar conciencia respecto de las violencias que atraviesan a los cuerpos y que los instala en sistemas de inclusión y exclusión en el espacio educativo, tramando nudos relacionales cuya urgencia de deshilar no es otra cosa que la urgencia de instalar una política del desanudamiento en clave feminista, que identifique la trayectoria de las hebras de la experiencia y los movimientos que le han sido permitidos/clausurados. Una política del desanudamiento que busque “maneras de desorganizar las evidencias sensibles que nos hacen ver, al mismo tiempo, la existencia de un mundo en común y las divisiones que definen los lugares exclusivos para cada uno de los sexos” (Castillo, 2018, 15).

### Políticas del desanudamiento

*Un más allá capaz de desanudar y reanudar monstruosamente el juego de las identificaciones sociales.*

Alejandra Castillo

Partir por la experiencia, que sabemos es impropia en la medida que nunca es solo nuestra, sino que más bien esta se nos presenta —a la vez que nos hace aparecer— con manifiesta complejidad en un tejido de múltiples hebras de contrapuestos sentidos, que anudan al cuerpo en relación siempre con otros, hilvanando y deshilvanando tramas de una

.....

26 Haré referencia mayormente al activismo de las/les estudiantes secundarias/es respecto de la demanda por una educación no sexista, ya que la que experiencia como docente feminista de quien escribe, es predominante en la educación secundaria.

25 Extracto de entrevista. Magnet, C. (2018, 24 de mayo) “Vocera ACES: ‘vamos a construir nuestra educación no sexista porque nadie lo hará por nosotros’”, *Radio JGM*.

corpo-política. Los discursos culturales administran las experiencias de los sujetos para que sean audibles y legítimas (flores, 2013) y, al mismo tiempo, este encuadre convierte en inaudibles e ilegítimas ciertas hebras de la experiencia en cuerpos específicos. La experiencia nunca es transparente a sí misma, inclusive, disponer la mirada hacia un adentro que es puro afuera, para pensar la experiencia, como ha señalado Gloria Anzaldúa, puede provocar cierto malestar: “mirar dentro de mí misma y de mi experiencia, mirar a mis conflictos me genera ansiedad” (Anzaldúa, 2016, 128). No obstante, a pesar del malestar y las ansiedades, la experiencia aquí constituye la primera hebra que, en este caso, apunta a deshilar el tejido o el nudo, el movimiento vivo de una política feminista que articula la demanda por una educación no sexista, una demanda estructural que expone como denominador común una revisión exhaustiva a las formas y modos del consentimiento.

**Canción estudiantil: “Se necesita, de forma urgente, una educación feminista y disidente”**

*El eslogan antipatriarcal de las tomas feministas de mayo 2018 en Chile anuncia una crítica teórica, ideológica, política, y cultural de la sociedad que cuestiona tantos sus arquitecturas de poderes como los contratos de lenguaje y representación con que lo masculino-dominante reparte desigualmente valor y sentido según las pertenencias de género de las identidades sociales. Se trata, entonces, de un rediseño simbólico que pretende modificar los imaginarios culturales de la sociedad afectando la totalidad de sus engranajes de poder y género.*

Nelly Richard

Sabemos que la palabra no siempre logra ser justa a la voracidad de la violencia. Abordar la experiencia del consentimiento nos invita incluso a revisar las propias prácticas, el sentir-con y la identificación de esas formas y modos relacionales, que no siempre nos retrotraen a los “bue-

nos afectos”. Lúcida ha sido la reflexión de Julieta Kirkwood frente al quehacer político de las mujeres y su experiencia: “el problema es, más bien, preguntarse qué significa el hacer política de las mujeres, a partir de la propia experiencia social y cultural y, a partir de la constatación de las propias carencias (1983, 12). En términos generales, se aventura que uno de los modos de responder al qué significa hacer política de las mujeres, a partir de la propia experiencia social y cultural, comienza por la toma de la palabra no dicha y la exigencia de reconocimiento. En términos particulares, pesquisar en la experiencia los modos relaciones y las condiciones en las cuales se implican los cuerpos que transitan los espacios educativos y, a partir de esta pesquisa, colectivizar las experiencias, potenciar el cuerpo, encauzar las energías vitales para deshilar las violencias que se anudan.

“Las formas que entornan y definen a un nudo son distintas, diferentes, no congruentes con otros nudos. Pero todos ellos tienden a adecuar dentro de su ámbito su propio despliegue de movimiento, de modo tal que se unirán mutuamente en algún punto y distancia” (Kirkwood, 1987, 131). Las pedagogías feministas propician claves para identificar hebras de la experiencia que, al ser visibilizadas y problematizadas, son capaces de hilar nuevas formas de comunicación y organización. Esto quiere decir que cada hebra entra relación siempre con otra como condición primera del nudo o del tejido, metáfora como clave de entendimiento de la violencia sexista en las comunidades educativas y que, a partir de una pedagogía de aguda visión, identifique el sentido de las hebras posibilitando la comprensión de la composición de cada nudo, atendiendo al amojonamiento de hebras experienciales en cruce continuo con el género, hebras racializadas, precarizadas, hebras del lenguaje, del cuerpo.

una interrogante sustantiva es comprender cómo la educación trenza una serie de aspectos, de modo que es preciso cuestionar y profundizar un enfoque que se pregunte por cómo se articulan el género, la clase, la sexualidad, etnicidad, la edad, la nacionalidad y el aspecto físico, entre otros aspectos, establecien-

do complejas relaciones y posicionamientos de poder, privilegio/opresión, inclusión/exclusión en el ámbito educativo en contextos particulares. Aquí, la dimensión contextual es clave, ya que sabemos que a pesar de identificar macroestructuras de poder y desigualdad, estas se manifiestan y articulan de manera diferenciada. (Troncoso et al., 2019, 11)

Nudos, trenzados, tramas o tejidos, distintas formas de nombrar puntos de encuentro de hebras experienciales, el género, la raza, la clase, por parafrasear algunas, que se anudan y dan forma al encuadre de posibilidades de existencia, siempre en relación. Identificar el desenvolvimiento del acto de consentir en esta clave de lectura, con un cuerpo posicionado en un nudo específico a partir del cual articula su lenguaje, sus modos, sus deseos, su sentir-con. Las hebras del nudo que lo constituyen están conectadas con nudos contiguos, tramando un tejido por zonas de visibilidad y legitimidad, como un derecho y un revés.

Fraisse ha señalado que “no hay consentimiento sin cuerpo, tal es mi primera observación. El consentimiento no se reduce al lenguaje. Trae consigo el rostro, las emociones, los movimientos del cuerpo. Ahí reside por lo demás lo sorprendente de este término porque él es entre dos” (2011, 102). Por lo tanto, la experiencia en y del consentimiento le es inherente al cuerpo en la medida que su anudamiento —su posición— se define en función del movimiento de múltiples hebras que lo atraviesan y sujetan en un tejido colapsado de nudos contiguos, algunos más o menos incongruentes, algunos feroces que instan a la violencia del corte, otros apenas visibles. Y cada nudo es también un centro, con una visión y visibilidad limitada, que recorre como un radio la circunferencia completa en un tejido que se extiende mucho más allá del límite que provoca el anudamiento.

Hemos señalado que la primera hebra es la experiencia y nuestro nudo de interés emerge en su cruce con la educación y los múltiples movimientos que de aquí se desglosan. El consentimiento es la experiencia, en la medida que responde a nuestro marco de acción —decir sí y decir no, de rechazar y/o aceptar con el cuerpo y/o el gesto— es también la experiencia

del dolor cuando a la escucha común se vuelve ilegible e ilegítimo. Es una deuda que subyace en la problematización de una educación no sexista, ya que nos obliga a revisar las prácticas del dominio de sí, del derecho del otro, de la responsabilidad en común, de habitar el espacio público y en particular, el de la educación como espacio realmente seguro y libre de violencias, como un espacio que articule la demanda, la denuncia, el dolor, la rabia y la desafección, en un lenguaje común y pedagógico que entregue las herramientas para modular una escucha atenta.

Para val flores “la educación se compone de una multitud de prácticas, es una práctica, así como lo es el género y la identidad. No son entidades ontológicas, sino que performativamente son prácticas que hacen y deshacen cuerpos” (2013, 42). En este sentido, la educación puede ser comprendida como un anudamiento de prácticas performativas que “revisten una singular relevancia en la construcción de la corporalidad, de la identidad genérica y sexual, así como de las situaciones pedagógicas. Si el género y la educación construyen sus propios imaginarios normativos o mapas de hegemonía, determinando qué se hace legible en el marco de sus fronteras y qué no” (226), pensar en la transformación que la demanda por un cambio estructural en la educación y su urgencia es posible.

La revuelta feminista trajo consigo una ola de denuncias. Al mismo tiempo, múltiples y diversas organizaciones y colectivas entretejían un trabajo conjunto y colaborativo con una escucha atenta a la demanda por una educación no sexista, la movilización y la colectivización de la experiencia de las múltiples violencias, que no solo son identificadas en las propias prácticas, sino que también se visibilizan hebras relacionales que constituyen anudamientos comunes, experiencias colectivas que en su compartir posibilitaron la agitación feminista. Al respecto, Rosario Olivares ha señalado que:

una respuesta a este desafío comenzó con nuevas formas de organización docente que superaran las ya conocidas. Fue en ese contexto en que nació nuestra organización: La Red Docente Feminista REDOFEM. Este nuevo

proyecto implicó hacer un esfuerzo para reunir las iniciativas y luchas que llevaban muchas compañeras y de las disidencias sexuales dentro de sus escuelas y universidades. Junto con ello, crear una organización de este tipo –para quienes creemos que la educación es política– permitió abrir discusiones que estaban cerradas en nuestro gremio, pero a que la educación ha sido fundamental en los procesos emancipatorios de las mujeres del mundo. (2020, 68)

La Red Docente Feminista nace a raíz de la demanda por un cambio estructural en la educación. Del mismo modo, organizaciones sociales y feministas se articularon junto a movimientos estudiantiles para contribuir a una comprensión y visibilización de la violencia en el interior de las comunidades educativas. La denuncia de la experiencia de la violencia sexista se hace patente e indiscutible en todos los niveles de los espacios educativos, asimismo, la ausencia de problematización sobre el consentimiento, que nos ha orientado a comprender la urgencia de trabajar por una educación sexual integral, en tanto esta comprende que “toda educación es sexual”, como ha señalado Graciela Morage y ha enfatizado Rosario Olivares, para el caso chileno (2020, 68). Esto quiere decir que “cuando nos preguntamos por el componente político de la educación, lo hacemos entendiendo que no hay un espacio neutral en la sala de clases: no existe un ‘no tomar posición’” (2020, 68).

Por lo tanto, no existe, podríamos aventurar, la imposibilidad del sentir-con, lo que nos obliga a abrir ese espacio de discusión frente al acto de consentir. “El consentimiento tiene una dimensión tanto estructural como relacional. Inserto en el sistema sexo/género, se sostiene sobre una diferenciación de posiciones desiguales” (Pérez, 2016, 758). Siempre es en relación, se consiente o no siempre frente a otro/a/e, se consiente o no desde que entramos en interacción con otro/a/e. El consentimiento no es sino otra cosa que la experiencia de la decisión frente al marco de movilidad en relación a un cuerpo contiguo.

Finalmente, la educación en y del consentimiento se identifica como el denominador común que subyace a la demanda de cambio y trans-

formación estructural de nuestras prácticas y en nuestras comunidades educativas. No puede ser sino el nudo primero y medular que oriente la prevención y erradicación de la violencia en la amplitud y complejidad de sus manifestaciones.

## Referencias

- Águila, E. (2016) "Presentación" en Red chilena contra la violencia hacia las mujeres, *Educación no sexista. Hacia una real transformación*.
- Anzaldúa, G. (2016) *Borderlands. La frontera: La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- Azúa, X. (2016) "Aprender a ser mujer, aprender a ser hombre. La escuela como reproductora" en Red chilena contra la violencia hacia las mujeres, *Educación no sexista. Hacia una real transformación*.
- Cabello, C. (2018) "Educación no sexista y binarismo de género. Agitaciones feministas y disidencias sexuales secundarias en la escuela" en F. Zerán (ed.), *Mayo Feminista. La rebelión contra el patriarcado*. LOM Ediciones.
- Castillo, A. (2007) *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio*. Palinodia.
- Castillo, A. (2014) *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*. Palinodia.
- Castillo, A. (2018) "De la revuelta feminista, la historia y Julieta Kirkwood" en F. Zerán (ed.), *Mayo Feminista. La rebelión contra el patriarcado*. LOM Ediciones.
- Castillo, A. (2018) *Ars Disyecta. Figuras para una corpo-política*. Palinodia.
- Faria, N. (2007) "Feminismo desde los movimientos populares" en C. Korol (comp.), *Hacia una pedagogía feminista. Género y educación popular*. Colectivo América libre.
- flores, v. (2013) *Interrupciones. Ensayos de poética activista*. La Mondonga Dark.
- Follegati, L. (2016) "Feminismo y universidad. Reflexiones desde la U. de Chile para una educación no sexista" en Red chilena contra la violencia hacia las mujeres, *Educación no sexista. Hacia una real transformación*.
- Follegati, L. (2018) "El feminismo se ha vuelto una necesidad: movimiento estudiantil y organización feminista en Chile (2000-2017)". *Revista Anales de la Universidad de Chile*, 7(14), 261-292.
- Fraisse, G. (2011) *Del consentimiento*. Palinodia.
- González, E. (2016) "Una reflexión feminista para una educación no sexista" en Red chilena contra la violencia hacia las mujeres, *Educación no sexista. Hacia una real transformación*.
- Kirkwood, J. (1984) "Los nudos de la sabiduría feminista". *Revista de las Mujeres*, 1, ISIS INTERNACIONAL, 1-77.
- Kirkwood, J. (1987) *Tejiendo Rebeldías*. CEM, LA MORADA.
- Kirkwood, J. (2010) *Ser política en Chile. Las feministas y los partidos*. LOM Ediciones.
- Martini, G., y Bornand, M. (2018) "Hacia una educación no sexista: tensiones y reflexiones desde la experiencia de escuelas en transformación". *Nomadías*, 45-67.
- Olivares, R. (2020). "Educación sexual. Para una constitución feminista" En S. Brito, *Por una constitución feminista*. Libros del Pez Espiral.
- Oyarzún, K (2004) "Julieta Kirkwood, enunciación y rebeldías de campo" en Nelly Richard (ed.), *Utopía(s) 1973-2003. Revisar el pasado, criticar el presente, imaginar el futuro*. Universidad ARCIS, 129-142.
- Pérez, A., Nogueroles, M. y Méndez A. (2017) "Una Educación Feminista para Transformar el Mundo". *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social (RIEJS)*, 5-10.
- Pérez, Y. (2016). "Consentimiento sexual: un análisis con perspectiva de género". *Revista Mexicana de Sociología*, 741-767.
- Richard, N. (2018). "La insurgencia feminista de mayo 2018" En F. Zerán (ed.), *Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado* LOM Ediciones.
- Scott, J. W. (2001) "Experiencia". *La Ventana* (13), 42-73.
- Troncoso, L., Follegati, L., y Stutzin, V. (2019). "Más allá de una educación no sexista: aportes de pedagogía feministas interseccionales". *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 1-15.

## Activismo de mujeres por el agua en Chile en el contexto del movimiento feminista chileno

Camila Stipo Lara<sup>27</sup> e Isaura Becker Rodríguez<sup>28</sup>

**L**a presente investigación analiza los discursos de mujeres activistas por el agua en Chile, en el contexto de la historia del movimiento feminista chileno. En particular, argumentaremos que existen ciertos enunciados en las declaraciones de activistas por el agua que son capaces de acercarnos a perspectivas que pueden dar nuevas direcciones y enriquecer la lucha del movimiento feminista. Los enunciados que presentamos en el desarrollo de este texto están asociados a la maternidad y los cuidados. Si bien algunos de estos enunciados ya se encuentran en el movimiento feminista chileno, sugerimos que no se les ha dado suficiente centralidad dentro del movimiento bajo el supuesto de que pueden contribuir a reproducir los roles de género tradicionales.

En este sentido, argumentamos que los discursos asociados a la maternidad, enarbolados desde los movimientos de mujeres por el agua

27 Docente e investigadora feminista; activista de la lectura y el libro en Catálogo Colectiva. Integrante de Labora-toria Colectiva.

28 Geógrafa, doctoranda en Ciencias Sociales y activista de la colectiva hidrofeminista La Gota Negra.

analizados, no deben necesariamente entenderse como una reproducción de los roles esperados para las mujeres, sino que, más bien, como un desafío a una concepción moderna occidental del individuo, arraigada en la independencia y la individualidad. Es decir, que las mujeres movilizadas por el agua ofrecen una comprensión compleja de lo que implica nuestro habitar en el mundo, que pueden ser de utilidad para una nueva lectura histórica de los movimientos de mujeres populares y feministas en Chile. En otras palabras, las mujeres movilizadas por el agua desafían la idea del sujeto moderno occidental, en tanto acuerpan las consecuencias del extractivismo hacia una naturaleza feminizada. Así, los argumentos vinculados a la maternidad pueden leerse como testimonio de una comprensión profunda, por medio de la experiencia, de la importancia de las dinámicas y relaciones de dependencia que es necesario proteger para mantener la sostenibilidad de la vida.

Ahora bien, para adentrarnos en estos discursos, es necesario tomar en consideración que el agua no es un ente abstracto ni únicamente H<sub>2</sub>O (Neimanis, 2017, 19-22). La importancia del agua tiene que ver con su utilidad para una serie de procesos de reproducción de la vida; con los imaginarios que esta invoca; con su inseparabilidad de la tierra, a pesar de la separación ilusoria que estableció el Código de Aguas chileno, impuesto en dictadura el año 1981 (Romero et. Al, 2019, 6); con ser constitutiva de los cuerpos que componen la biodiversidad; con su materialidad fluida capaz de transportar contaminantes a través de grandes distancias o hacia las profundidades de la tierra; o bien, con su fuerza capaz de destruir infraestructura y vidas (Ahlers y Margreet, 2009, 411-412).

En este sentido, las luchas por el agua no se reducen a la capacidad de acceder a esta, sino que implican un entramado de significaciones profundas, concepciones identitarias y dinámicas de poder que se cruzan con la realidad de que el 76% de la superficie nacional se encuentra afectada por la macrosequía más larga de los últimos años (Muñoz et.al., 2020) y el 49% de la población rural no cuenta con acceso regular a agua potable (Fundación Amulén, 2019). Esto en un contexto de sobreexplotación

de los acuíferos a nivel nacional, donde 110 cuencas se encuentran sobre otorgadas (Morgan, 2020). Es decir, se han entregado a los particulares —ya sea para usos productivos o provisión de agua potable— más derechos de aprovechamiento de agua de los posibles de recargar en un año hidrológico, lo que se manifiesta en los decretos de escasez hídrica vigentes en el 53,3% de las comunas del país (DGA, 2022).

En este contexto de asimetrías hídricas, nos preguntamos cómo los discursos de las mujeres vinculadas a las luchas por el agua en Chile —a través de reflexiones profundas sobre la maternidad y los cuidados— permiten cuestionar de forma más o menos explícita las concepciones modernas y occidentales sobre la relación humanos-naturaleza. Para esto, en la primera sección de este texto describiremos la construcción de las asimetrías del agua en el país. En la segunda sección, mostramos el impacto particular que tiene el quehacer extractivista en las experiencias de vida y corporalidad de las mujeres, así como los discursos a través de los cuales este tipo de experiencia es puesto en el dominio público por estas mujeres. En la tercera sección, generamos una propuesta teórico-práctica en torno a la relación entre el movimiento feminista chileno y los movimientos de mujeres por el agua, destacando los discursos asociados a la maternidad que desarrollan mujeres afectadas por la escasez hídrica y activistas por el agua en sus territorios, y su importancia política para el movimiento feminista en su conjunto. Finalmente, se presentan las conclusiones de este análisis.

En cuanto al abordaje metodológico, las fuentes utilizadas para el análisis son documentales y periodísticas. Recogemos discursos presentes en declaraciones públicas, documentales, entrevistas y artículos, la selección de estos discursos se presenta a lo largo del manuscrito. Como agenda de investigación emergente, reconocemos la necesidad de un trabajo de campo que complemente algunas afirmaciones que aquí realizaremos. De todas formas, entendemos los discursos como profundamente entrelazados a las experiencias materiales y corporalizadas, de forma tal que el discurso produce materialidades y las materialidades a su vez sustentan discursos

particulares (Van Dijk, 2016). Por otro lado, los discursos analizados corresponden en su mayoría, pero no únicamente, a mujeres cisgénero; sin embargo, en miras a desesencializar las identidades sociales con base en el género, el análisis puede y debe complementarse a futuro con discursos de mujeres trans, no binaries y masculinidades no hegemónicas vinculadas a las luchas por el agua en Chile. Esperamos que nuestra propuesta en torno al concepto de “gestar” sea un paso en esta dirección.

### **Asimetrías de agua en Chile**

Para abordar los discursos de mujeres activistas por el agua en Chile resulta necesario describir las características particulares de las asimetrías hídricas en el país. La cuestión del agua se ha vuelto un tema central en los últimos años, no sólo por el momento de crisis medioambiental al que nos enfrentamos hoy a nivel mundial, gracias a la cual se ha ido reduciendo drásticamente la disponibilidad de agua dulce en la tierra (IPCC, 2021), y donde Chile ocupa el puesto 18 en la lista de países con mayor estrés hídrico en el mundo (Guzmán, 2019); sino que también por el contexto particular de la historia de Chile, conocido por ser el único país del mundo en donde la gestión y propiedad del agua están privatizadas bajo un marco neoliberal (Budds, 2020). La privatización del agua surge con la promulgación del Código de Aguas de 1981, lo que ha profundizado asimetrías hídricas, degradación ambiental y conflictos por este bien común a nivel nacional (Larraín y Poo, 2010).

Ahora bien, la crisis hídrica global y la crisis de la gestión neoliberal del agua en Chile se encuentran entrelazadas entre sí. La primera de estas crisis tiene una historia de larga data que múltiples autores relacionan con la aparición del sujeto moderno y su relación con la naturaleza (Catton, 2010, 105; Shiva, 1995, 47). A riesgo de simplificar la cuestión, el problema radica en que la aparición de las ciencias modernas, el capitalismo y la política liberal, han tenido como consecuencia un enfoque único de lo que significa el desarrollo humano, principalmente a través de una profunda separación naturaleza/cultura y la conquista de la segunda por

la primera para producir bienes para el mercado. Esto ha redundado en un crecimiento exponencial de la explotación de la naturaleza, como si esta se tratara de un recurso infinito a nuestra disposición (Alimonda, 2011). En este contexto, la segunda cuestión –es decir, el contexto particular chileno– respondería a una exacerbación de este tipo de relación con la naturaleza, al sumársele un enfoque particular sobre la eficiencia económica según la cual existirían ciertas reglas naturales del mercado que es posible aprovechar para maximizar el beneficio, que implican la facilitación de la competencia entre individuos racionales propietarios a través de la desregulación del mercado (Prieto, 2021, 3).

Principalmente después de la dictadura cívico-militar, Chile ha sido uno de los principales exponentes de este tipo de enfoque económico, lo que para el caso del agua ha significado derechos de propiedad privada permanentes sobre el recurso hídrico y mecanismos de mercado para la asignación del agua como la regulación a través de diferentes tipos de organizaciones de usuarios. Así, la distribución del agua ocurre bajo un marco legal consagrado en el Código de Aguas de 1981 a través del cual se aumenta el papel del sector privado y se reduce el del Estado en la gestión hídrica “con el fin de fomentar la inversión de los usuarios en infraestructura y obtener la eficiencia del empleo del recurso por alentar la asignación de agua escasa a los usos económicos más productivos” (Budds, 2020, 17). A su vez, estos usos económicos más productivos concentran los derechos de aprovechamiento de agua, lo que se traduce en que la actividad minera-energética, agroexportadora y forestal acumule el 94% de los derechos de aprovechamientos de agua, restando apenas un 6% para agua potable y saneamiento (Pavez-Pinto et al., 2017, 133).

Esto afecta particularmente a las zonas rurales del país, en las cuales el 49% de la población no contó con acceso regular a agua potable para el 2019 y aproximadamente 1 millón de personas se abastecieron de camiones aljibes (Fundación Amulén, 2019). Esta situación perjudica específicamente a las mujeres rurales, debido a las dificultades cotidianas que encuentran para asegurar el acceso hídrico a nivel doméstico cuando

las fuentes de agua tradicionales dejan de estar disponibles (Bravo, 2018). Es decir, existe una relación particular entre agua y mujeres, derivada de los roles sociales de género que tradicionalmente sitúan a las mujeres como encargadas de las tareas domésticas y de cuidados. Por ello, se ven particularmente afectadas por la carencia de agua, en tanto las tareas domésticas y de cuidados dependen de este elemento para ser ejecutadas (Sultana, 2009). Así, la atención en la relación agua-mujeres permite hacer visible “el trabajo desigual y el trabajo perdido para obtener agua, enfermedades asociadas con fuentes de agua contaminadas y sus efectos en los cuerpos, como la construcción de espacios particulares que se asocian con roles específicos del agua” (Mehta, 1996, en Truelove, 2011).

Por otro lado, el problema del agua en Chile no pasa solo por la escasez. A este se suma también el problema de las llamadas “zonas de sacrificio”<sup>29</sup> donde “agua y fondo marino, suelos, aire y pozos de agua dulce” (JOB, 2020) se encuentran contaminados. En estos lugares las mujeres también son especialmente afectadas, no solo por las labores de cuidado —por ejemplo, cuando deben quedarse en el hogar a cuidar a los hijos si el colegio cierra por los altos índices de contaminación, o si esta los ha enfermado—, sino también por las enfermedades prenatales a las que se exponen ellas y el nasciturus debido a la exposición al plomo en el agua y el aire (Orellana, 2018, 33-34).

Sin embargo, la visión y legislación que amparan las políticas hídricas en Chile permiten que los usuarios domésticos, sus demandas y sus necesidades sean invisibles frente a las medidas del Estado para afrontar la escasez, en tanto los usuarios que no poseen derechos de aprovechamiento de agua se encuentran marginalizados de la toma de decisiones sobre la distribución y gestión de este elemento, lo que puede conducir a la (re) producción de asimetrías hídricas en el país (Harriden, 2012).

De este modo, vemos cómo investigaciones de distinta índole han

dejado en evidencia que existe un profundo problema en torno a la asignación de derechos de aguas, en tanto el Código de Aguas aseguró el recurso para las industrias de exportación a través de “derechos de agua permanentes, libres de impuestos y relativamente libres de regulación estatal” (Budds, 2020, 17). En este sentido, diferentes movimientos ambientales, cooperativas de agua potable rural (APR), organizaciones no gubernamentales vinculadas a la justicia ambiental y otros grupos de base han exigido que se realicen las gestiones legislativas necesarias para asegurar el derecho humano al agua, priorizando este por sobre el uso industrial (Larraín y Poo, 2010). De hecho, esto correspondería a una de las promesas de campaña de Gabriel Boric para ser elegido presidente de la República (Programa presidencial Gabriel Boric, 2021) quién además ha vinculado este derecho a un enfoque de género, en tanto las mujeres se ven particularmente afectadas por la escasez hídrica, la privatización y la mala gestión del agua (La Red TV, 2020).

Sin embargo, numerosos investigadores en torno a la cuestión del agua han hecho notar que el derecho humano al agua no es incompatible con una lógica de uso extractivista (Neimanis, 2014, 8; Prieto, 2021, 14) pudiendo resultar en una “mayor degradación de los sistemas hidrológicos de los que dependemos” (Bakker, 2017, 63). Según estos, el problema del derecho humano al agua serían sus raíces antropocéntricas, que mantienen a los humanos en una posición privilegiada respecto a la naturaleza, reduciéndola a un mero objeto de apropiación por los hombres (Prieto, 2021, 14). Asimismo, han mostrado que el derecho humano al agua encierra una universalidad basada en la igualdad de todas las personas, que ignora los significados y usos locales del agua, produciendo resultados indeseables y reproduciendo dinámicas racistas, colonialistas y patriarcales (Prieto, 2021, 12).

La equidad tiende a presentar a los sujetos como si compartieran una cierta esencia que los hace abstractamente iguales. Cuando este imaginario se expresa a través de instituciones jurídicas, como el derecho humano al agua (“equidad

<sup>29</sup> “lugares que concentran una gran cantidad de industrias contaminantes, afectando siempre a aquellas comunidades más pobres o vulnerables” (JOB, 2020).

oficial”), tiende a borrar la diversidad intrínseca de las personas y sus conocimientos y a imponer la idea de un sujeto universal (Prieto, 2021, pág. 13).

De acuerdo con esto, han aparecido diferentes voces que abogan por un enfoque diferente en torno a la distribución del agua, que no parta de la pregunta por la confrontación entre equidad y eficiencia, sino que se centre más bien en el por qué y cómo se producen los problemas de justicia distributiva (Prieto, 2021, 15). Parte de la respuesta a esta pregunta no puede encontrarse en abstracciones universales, sino que deben atender a las configuraciones locales a través de las cuales diferentes actores humanos y no-humanos, de los cuales el agua es uno de ellos, interactúan, perseveran y se constituyen mutuamente. En este sentido, el sujeto de derechos moderno y occidental, supuestamente racional e independiente, deja de ser el centro de las preocupaciones, poniendo las relaciones e interacciones o intra-acciones<sup>30</sup> en el centro.

Esta cuestión se encuentra muy presente en los discursos de las mujeres afectadas por la escasez hídrica y las activistas por el agua en Chile. Participantes de movimientos ambientales como el Movimiento por el Agua y los Territorios (MAT), Mujeres en Zona de Sacrificio y Mujeres de Modatima (Movimiento de Defensa por el acceso al Agua, la Tierra y la Protección del Medioambiente), junto a otras activistas afectadas por la escasez hídrica en sus territorios, han llamado la atención sobre las dinámicas locales de intra-acción entre distintos agentes, en las cuales el agua es uno de ellos.

### Mujeres y agua en Chile

De cara a los problemas mencionados, las mujeres se han organizado

30 Intra-acción es un término baradiano que se utiliza para sustituir a la “interacción”, que requiere cuerpos preestablecidos que luego participan en la acción entre sí. Intra-acción entiende la agencia no como una propiedad inherente a un individuo o humano que debe ejercerse, sino como un dinamismo de fuerzas en el que todas las “cosas” designadas se intercambian y difractan constantemente, influyendo y trabajando.

tanto para visibilizar esta situación como para resistir colectivamente e intentar solucionar los problemas

medioambientales en Chile, en los cuales el agua es un eje fundamental. Las organizaciones que han conformado, asimismo, han servido para la defensa y el cuidado de las activistas, de acuerdo a los altos índices de asesinatos a mujeres defensoras del medioambiente en Latinoamérica, que ya ha cobrado víctimas dentro de Chile (Timm, 2018). Como ya dijimos, algunas de estas organizaciones son MAT, Mujeres en Zona de Sacrificio y Mujeres de Modatima. Además, podemos ver la resistencia y la organización de mujeres en defensa del agua a través de distintos documentales tales como ‘Siluetas de agua’ (2020); ‘El río sueña’ (2021); ‘Crecer con sabiduría’ (2014) o ‘Berta y Nicolasa, las Hermanas Quintreman’ (2013)

En este sentido, a través de entrevistas, artículos y documentales, en esta sección mostraremos que, en general, estas mujeres son explícitas en articular una crítica al sistema extractivista que les afecta desde su condición específica de mujeres, muchas veces desde teorizaciones de gran complejidad. Así, por ejemplo, Francisca Fernández, participante de MAT, afirma que

El modelo extractivista supone un uso intensivo de los bienes comunes para su exportación, y no para su consumo en los mercados internos, a la vez que (re)configura las relaciones sociales. Responde a una masculinización del territorio, en tanto promueve una alianza entre hombres (dueños de las empresas y trabajadores) desde una lógica masculinizada en la toma de decisiones e interlocución con las dirigencias locales. A su vez, acentúa la división sexual del trabajo al emplear mayoritariamente hombres con salario fijo, relegando a las mujeres al trabajo de servicios con baja remuneración y precariedad laboral, consolidando una estructura laboral masculina. (Fernández, 2019, 31)

O bien Carolina Vilches, participante de Mujeres de Modatima y elegida

como una de las representantes desde el distrito 6<sup>31</sup> para la Convención Constitucional<sup>32</sup>, afirma que

El hidrofeminismo tiene que ver con las que nos encontramos privadas de agua y cómo respondemos a mayores autonomías hídricas, en sentir qué podemos aprender a recuperar el agua y saberes ancestrales. Estamos construyendo colectivas de red de apoyo de mujeres, y desde ahí, el hidrofeminismo se levanta como una oportunidad para avanzar hacia la autonomía hídrica, especialmente de las mujeres que están en zonas de sacrificio, privadas de agua, y con la necesidad de sostener la vida. (Briones y Fattori, 2021)

Asimismo, las declaraciones de estas mujeres se centran en buena medida en las vicisitudes prácticas a las que se enfrentan específicamente como mujeres por la falta de agua. Por ejemplo, el hecho de que adolescentes no puedan asistir al colegio en los días de menstruación o tener que gastar extra en agua embotellada para asearse, como afirma Barbara Astudillo, activista petorquina (Oyarce, 2020). Asimismo, “no se consideran un montón de cosas que nosotras como mujeres debemos sortear en el día a día. La higiene, la limpieza de la casa, de la familia, el lavado de ropa, la alimentación misma y que con 50 litros no te alcanza” afirma Lorena Donaire, vocera de Modatima (Oyarce, 2020).

En este sentido, muchas de ellas reconocen que estas cuestiones tienen que ver con roles de género socialmente impuestos, relacionados con los cuidados y la reproducción social de la vida (Oyarce, 2020). No obstante, al mismo tiempo, este es el motivo por el que la escasez o la contaminación del agua les afecta más directamente y el que las ha llamado a organizarse. Esto se evidencia en el diálogo entre Violeta Paus, directora

del documental *Siluetas de Agua*, y Katta Alonso, vocera de Mujeres de Zona de Sacrificio Quintero-Puchuncaví en Resistencia, en la entrevista “Género y Ecofeminismo”. En esta, Alonso argumenta que las mujeres se movilizan por el agua en “defensa de la vida”, mientras que Paus agrega que hay una cuestión estructural que impone a las mujeres el hacerse cargo de los cuidados (Instituto para el desarrollo sustentable, 2021).

Así, estas mujeres han levantado un discurso crítico centrado en la intersección específica entre el ser mujer y encontrarse privada de agua, lo cual las posiciona en una historia que es la historia del Movimiento Feminista en Chile: la historia de la autoconsciencia o la afirmación de identidades particulares que son afectadas de modos particulares por las dinámicas de poder, buscando modificarlas o subvertirlas activamente (Castillo, 2007, 29-30). Para el caso de las luchas por el agua, la autoconsciencia deriva en una comprensión profunda sobre cómo “los constructos ideológicos de masculinidad/feminidad pueden funcionar de manera iterativa para influir en cómo las personas se relacionan con diferentes tipos de agua” y, a su vez, la comprensión de que “las materialidades del agua influyen en las subjetividades de género y en las luchas por los recursos” (Sultana, 2009).

Sobre esta base, observar las afirmaciones de las mujeres rurales en lucha por el agua permite ver cómo la división sexual de la vida cotidiana afecta la concepción, acceso y uso de los recursos (Rochelau et al., 1996). Para dar cuenta, en última instancia, de cómo las subjetividades de género y las desigualdades hídricas se encarnan a través de prácticas y discursos en los cuerpos feminizados (Sultana, 2009).

Ahora bien, existe otra dimensión que estas mujeres movilizan para reflexionar en torno a su activismo, recogida por las fuentes, qué va más allá de las formas en que la falta de agua las afecta como mujeres. Quisiéramos argumentar que esta dimensión es relevante en el sentido de cuestionar al sujeto moderno occidental individual, abriendo perspectivas para pensar la constitución del sujeto en tanto devenir-con, es decir, “la manera en que los seres asociados se vuelven capaces” (Haraway, 2019, 35-36).

31 Circunscripción administrativa electoral en la cual se encuentra Petorca, uno de los lugares con una de las crisis hídricas más profundas en Chile.

32 Convención elegida democrática y paritariamente para escribir la nueva constitución de Chile durante el año 2022. Este borrador constitucional fue escrito desde una perspectiva ecológica, sin embargo, nunca fue aprobada.

Los seres asociados ontológicamente heterogéneos devienen lo que son y quienes son en una configuración del mundo semiótico-material relacional. Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo (Haraway, 2019, 36). Así, una mujer que ha decidido quedarse en una zona altamente contaminada de Valparaíso argumenta que:

La contaminación del agua es complicada porque todo lo que queda al aire libre tiene descomposición, hay pajaritos, animalitos. Todo lo que nos rodea debe tener un medio ambiente apto para seguir surgiendo o vienen las enfermedades (Paus, 2020).

Esto también es recogido por Barbara Astudillo, quién lamenta que:

La flora nativa de la zona, como de otras áreas de nuestra geografía no tiene protección. Los glaciares que son la reserva de agua dulce tampoco están protegidos. Claramente es el neoliberalismo. Los que gobiernan el país no son los políticos ni la élite política, es la élite oligárquica de siempre, los terratenientes, quienes nunca han permitido que la riqueza de todos sea realmente un bien común (Díaz, 2020).

Asimismo, en el documental *El río sueña* (2021), el cual da cuenta de la organización de mujeres por el agua en distintas zonas del país, las activistas de la región de Valparaíso alegan que:

La institucionalidad no funciona, diariamente está la incertidumbre si habrá o no agua. Son solo 20 litros diarios. Al árbol le pasa lo mismo, es triste verlo seco, y una sabe cuándo él está triste. Ellos también hacen que uno los retire para que vengan nuevas generaciones de limones. Entonces esas nuevas generaciones son como parte de uno, son como hijos de uno. Entonces también uno debe liberar ¿no? La raíz del árbol es lo que yo llevo, por mi territorio por amor a mi gente. (Secasfilm, 2021)

En este sentido, tal como dice Alejandra Castillo, al tomar la palabra estas mujeres ponen en tensión lo naturalmente aceptado (2014, 44-45). En este caso, lo cuestionado es el sujeto moderno individual para el cual la naturaleza es solo una fuente de recursos, poniendo sobre la mesa formas de comunidad humanas y no-humanas que se constituyen mutuamente y que se encuentran en riesgo por el modelo extractivista neoliberal. Esto es muy explícito en declaraciones como la de una habitante de Quintero entrevistada en *Siluetas del agua* (2020):

Uno se acostumbra, uno naturaliza mucho lo que va pasando. A mí me da sangre de narices cada vez que respiro azufre, pero uno lo termina naturalizando. Este polvo que se le junta a la hoja no es el polvo que se junta en todas partes, este polvo es arena, pero es una cosa pegajosa. El laurel que tengo ahí, cuando recién me lo traje el pobre se empezaba a recuperar y llegaba la nube húmeda y se me quemaba el laurel. Ahora ya se acostumbró, igual que nosotros. Entonces vivir en una zona de sacrificio finalmente significa que los sacrificados somos nosotros, están sacrificando nuestras vidas por producir electricidad, cobre, metales nobles, raros, por producir plata que no viene a dar acá. (Paus, 2020)

Hay que tener en cuenta que, para facilitar la transferencia de derechos de agua, el Código de Aguas promulgó una separación entre el agua y la tierra, con consecuencias ilógicas para las comunidades campesinas como el hecho de tener tierra, pero no tener agua para cultivarla. Este tipo de movimientos hacia la separación son característicos del modo de pensar moderno occidental, que rehúye de lo indiferenciado promulgando categorías binarias y produciendo activamente la diferencia (Bordo, 1986, 45-46). Así, la separación entre la tierra y el agua es una abstracción tal como la del sujeto individual racional moderno, generadas ambas por fronteras categoriales universalizables que producen cuerpos individuales en un mundo que es relacional, desordenado, intra-actuante y contingente.

Sobre esto refieren parte de los discursos de estas mujeres cuando dicen

que “El agua no es un bien aparte de la tierra, el agua es nuestra vida, nosotros pertenecemos a ella, ella no nos pertenece” (Secasfilm, 2021). Frente a un mundo de individuos, estos discursos nos llevan hacia las relaciones fundamentales para cualquier tipo de persistencia de la vida. Vivimos y morimos con otros, dependemos de “especies compañeras” (Haraway, 2019, 36) y colectivamente sufrimos el extractivismo, tal como se muestra en el testimonio de una mujer mayor en Paguecillo, Provincia del río Choapa:

Mis cabras en septiembre me daban cabritos, me daban leche. Ahora no hay nada porque no hay pasto. Los cabros se mueren. Solo le damos comida aquí en el corral nomás, para poderlas mantener hasta ver porque si se pueden seguir manteniendo o no, verlas morir, eso va a ser... (Paus, 2020)

### **Movimiento por aguas, movimiento feminista**

En esta sección argumentamos la relevancia de la relación entre el movimiento feminista chileno y los movimientos de mujeres por el agua. En primer lugar, expondremos por qué la atención a las intra-acciones locales es relevante para la lucha feminista en general, no solo en términos de la urgencia de la crisis climática contemporánea, sino como oportunidad para pensar al sujeto desde otras perspectivas. En segundo lugar, proponemos que estas perspectivas se encuentran ya en el discurso de la movilización política de las mujeres en Chile, sin embargo, argumentamos que se ha reflexionado insuficientemente sobre las oportunidades que este tipo de discursos abren, por el temor a que estos puedan reproducir roles de género que comprenden la condición femenina como naturalmente vinculada a la maternidad.

Como se ha expuesto, existen numerosos autores que afirman que la constitución del sujeto moderno está íntimamente vinculada con la situación de crisis medioambiental. Gracias a la aparición de esta concepción del sujeto, que implicó una separación naturaleza/cultura, se profundizó una dominación de la primera por la segunda. Esto no ha afectado úni-

camente al medioambiente, pues la teoría feminista ha mostrado cómo la constitución de este sujeto se lleva a cabo por medio de una empresa de gran envergadura en la cual el ser humano se transforma en un sujeto de derechos que se presenta a sí mismo como abstracto y universal, escondiendo en esta supuesta universalidad una realización concreta solo en una parte de la humanidad: el hombre blanco, propietario, cisgénero y heterosexual (Scott, 2012, 28-29). Con ello, deja desprotegidos y subyugados a quienes son entendidos como lo “otro” de estas categorías: personas racializadas, mujeres, personas pobres, diversidades sexuales.

Esta crítica a la universalidad y al binarismo propone la organización social en torno al contrato entre iguales, de la cual derivan teóricamente los derechos de los ciudadanos, sin embargo, depende de una exclusión y subordinación de lo femenino que le es constitutiva y que, por lo tanto, no puede ser superada por medio de un esfuerzo por incluirse como un igual entre las partes contratantes (Butler, 2007, 110-112; Pateman, 1995, 21-22; Federici, 2010, 148). Así, el individuo que se hace parte del contrato depende de una concepción particular de sujeto que deriva de la epistemología Ilustrada, el sujeto racional. Esta comprensión del contrato implica, entonces, una empresa epistemológica y política según la cual todos quienes no cumplan con este tipo de subjetividad representan, al mismo tiempo, una amenaza a ser subyugada y una fuente de recursos al servicio de la asociación de iguales, incluyendo a mujeres, pueblos colonizados y una naturaleza entendida como inerte. (Harding, 1996; Shiva, 1995, 47).

Tanto la sujeción femenina como el extractivismo dependerían, en última instancia, de una concepción según la cual el hombre representaría la superación del estado de naturaleza. Es decir, la independencia que permite la objetividad para las ciencias modernas (Bordo, 1986, 452), la capacidad de abstracción para transformar la naturaleza en producción para el mercado (Federici, 2010, 201) y la libertad para la actividad en el terreno de lo público, la política (Pateman, 1995, 10). Es esto lo que les permitiría dominar a quienes son, por naturaleza, presos de su propia subjetividad, determinados para la reproducción y destinados a la obediencia.

cia. De esta manera, las mujeres quedan asociadas a la naturaleza y ambas deben ser conocidas y dominadas para producir hijos y recursos para el mercado. En el caso chileno, se ha mostrado cómo la implementación de la modernidad capitalista en tuvo una incidencia directa en el despojo de aguas a las mujeres que dependían de ella para la reproducción familiar, en aras de la eficiencia y la productividad para el mercado (Stipo, 2021).

En este sentido, nuestra propuesta es que el movimiento feminista chileno ponga atención y concentre sus esfuerzos en los activismos de mujeres que cuestionen esta concepción jerárquica de las relaciones entre naturaleza y cultura, arraigadas en el sujeto individual moderno occidental, más allá de los esfuerzos por ampliar la cantidad de individuos que supuestamente estarían protegidos por una concepción de derechos humanos, considerando además la dificultad que ha tenido esta concepción para traducirse efectivamente en el fin de las dinámicas de opresión y desigualdad (Varikas, 2011, 134).

Creemos que existen lugares para producir puentes de diálogo entre ambas formas de activismo, tanto en el movimiento feminista como en el movimiento de mujeres por el agua, que no responden solo a la exigencia de la garantía de derechos humanos. Estos lugares tienen que ver con los discursos asociados a la maternidad. Sin embargo, creemos que no se les ha prestado la suficiente atención como oportunidades para generar nuevos enfoques para pensar las relaciones sionaturales, posiblemente por considerarse que reproducen el binarismo y los roles de género, según los cuales la mujer queda indefectiblemente ligada a la maternidad. Por nuestra parte, propondremos una relectura de estos enunciados, siguiendo a Julieta Kirkwood cuando afirma que:

Lo fundamental no es consignar qué o cuánto les falta a las mujeres para incorporarse, en la forma y en el fondo a una política que ya ‘está en marcha’, y de alguna manera predeterminada, a la que simplemente habríamos de sumarnos las mujeres —afín con el discurso de la ‘especificidad’— y apoyarla, también, con conductas políticas predefinidas. El problema es,

más bien, preguntarse qué significa el hacer política de las mujeres, a partir de la propia experiencia social y cultural y, a partir de la constatación de las propias carencias (1983, 12).

Tal como expone Verónica Schild, tanto en los talleres destinados a promover la conciencia feminista y el desarrollo personal entre las mujeres pobres y de clase trabajadora que surgieron en todo el continente en las décadas de 1970 y 1980 como en los debates planteados en las reuniones nacionales y regionales, el llamamiento se centraba en “que las mujeres se convirtiesen en actores autónomos por derecho propio, ‘ser para sí mismas’, liberadas de las formas de feminidad centradas en la maternidad que las reducían a ‘ser para otros’ y las encerraban en una función subordinada” (Schild, 2016, 69). Sin embargo,

la maternidad como principal impedimento para la autonomía de las mujeres —el hincapié en crear un espacio propio, no solo física sino también emocional y psicológicamente, rompiendo con la feminidad tradicional—, presentado en general por feministas jóvenes con formación universitaria, iba en contra de las posiciones maternalistas adoptadas por los grupos eclesiásticos, que a menudo movilizaban a las mujeres en cuanto madres. Para muchas mujeres negras e indígenas, asimismo, la maternidad seguiría constituyendo un importante espacio para efectuar reivindicaciones (Schild, 2016, 69).

De hecho, es posible ver que el discurso de la maternidad como movilizador de la acción colectiva de las mujeres en la historia del movimiento feminista, aparece repetidas veces en libros y fuentes sobre la historia de su organización, desde la prensa obrera feminista de los años 30 (Illanes, 2012, 46) hasta la organización de ollas comunes en distintos lugares del país, producto del hambre y el desempleo padecidos en los años de dictadura (Espinosa, 2013).

De igual manera, el discurso de la maternidad es un eje gravitante para dar sentido a la movilización que llevan adelante las mujeres en

defensa del agua. Así, por ejemplo, Nicolasa Quintremán —muerta en extrañas circunstancias mientras resistía a la construcción de la central hidroeléctrica Ralco de Endesa junto a su hermana Berta— afirmaba que “igual que aman a su hijo, aman la tierra las mujeres, por eso nosotros sentimos la tierra, no vamos a dejarla, no vamos a dejar la tierra” (Toro, 2013). Ahora bien, estos discursos en torno a la maternidad no tienen por qué ser leídos en términos esencialistas. De hecho, muchas activistas reconocen que la relación mujer-madre y las labores que esta relación conlleva son socialmente construidas. Esto es explicado por la activista Barbara Astudillo:

La visión de las mujeres es muy distinta a la de los hombres, nosotras pensamos más en comunitario, porque la sociedad, la cultura, la norma política nos ha delegado el cuidado. La mujer parió y tiene que cuidar a sus hijos, el hombre se puede desligar, y también pasa en los cuidados de la casa, es como si se naciera con la escoba. (Oyarce, 2020)

De hecho, muchas activistas han hecho un gran esfuerzo por visibilizar el problema del agua, desesencializando las cargas que se distribuyen injustamente sobre los cuerpos feminizados, así como el binarismo que se desprende de la distribución injusta de la escasez hídrica sobre cuerpos racializados, colonizados y extractivizados. Un buen ejemplo es la denuncia frente a la crisis hídrica a través del arte que ha llevado a cabo el artista mapuche no binario Seba Calfuqueo en su obra *Espejo de agua* (2021), en la cual observamos una gran instalación compuesta por bidones de agua hechos de cerámica con distintas frases sacadas del Código de Aguas, esculturas de cerámica azul donde se leen frases como “aguas no binarias”, “nuestros cuerpos son aguas” o “azul es sagrado”, y una gran instalación principal representando un útero construido con cintas azules que asemejan el correr de los ríos donde se lee “Un río que no corre es solo un reflejo” (Calfuqueo, 2021). Su obra lleva al espectador a los conflictos históricos del Estado de Chile y el pueblo Mapuche, que

se reflejan en despojos de aguas y tierras a las comunidades, y que hoy tienen su principal expresión en las empresas forestales que, amparadas por el Estado a través de la militarización en defensa de la propiedad privada, destruyen el bosque nativo y los cursos de agua. Al mismo tiempo, vinculado a los problemas del binarismo de género y la explotación de quienes no responden a la subjetividad privilegiada occidental, pone el acento en la necesidad de los cuidados colectivos necesarios para la sostenibilidad de la vida.

En otras palabras, lo que debe desprenderse de estos discursos sobre la necesidad de la movilización colectiva dentro del movimiento feminista y la lucha de las mujeres por el agua no es una relación esencial de la mujer con la maternidad, sino las necesarias relaciones de dependencia intersubjetivas que incluyen tanto a humanos como a no-humanos. En este sentido, lo que se revela es que el sujeto individual moderno es una ficción; estamos literalmente implicados en otros cuerpos animales, vegetales y planetarios que nos atraviesan materialmente, nos reabastecen y se nutren de nuestros propios cuerpos (Neimanis, 2017, 3), lo cual no es otra cosa que una capacidad de gestación colectiva.

Entonces, la maternidad como relación uterina no debe ser una relación que cierre el pensamiento al determinismo biológico, sino que lo abra a las relaciones de dependencia locales y específicas existentes entre quienes habitan el mundo. Así, la gestación no debe entenderse como una prerrogativa de “las mujeres”, sino una relación necesaria entre distintas corporalidades que sostienen la vida. Como la otra cara de la misma moneda, estas perspectivas también nos permiten pensar en dinámicas como las del aborto, ya no desde la privacidad del cuerpo propio y el derecho individual de las madres, sino desde la pregunta colectiva e ineludible sobre la necesidad de la muerte para la existencia de la vida, que es lo que se constata en cualquier ecosistema. La pregunta ética, en este sentido, es enunciada por Donna Haraway “¿qué debe cortarse y qué enlazarse para que los florecimientos multiespecies sobre la tierra (incluidos humanos y alteridades-no-humanas en parentesco) tengan una oportunidad?” o

bien “¿Quién vive y quién muere, y de qué manera, en este parentesco en lugar de en aquel otro?” (Haraway, 2019, 21).

Poner atención a estas relaciones locales y específicas es lo que permite llevar a cabo cartografías de las dinámicas patriarcales, colonialistas, racistas y extractivistas, que naturalizan las jerarquías entre los cuerpos y mantienen las relaciones de violencia y dominación a pesar de la supuesta universalidad de los derechos humanos. “Generar parientes es generar personas, no necesariamente como individuos o como humanos” (2019, 58) señala Haraway. Debemos generar parentescos entre los movimientos feministas y los movimientos por el agua, así como entre especies compañeras, obligándonos a replantearnos nuestras afinidades políticas, en tanto nuestra común humanidad no solo no ha logrado terminar con las dinámicas de desigualdad entre humanos, sino que ha llevado al planeta a un punto de catástrofe medioambiental que, justamente, se cierne con violencia crítica sobre cuerpos feminizados, colonizados, racializados y extractivizados.

### Conclusiones

En este texto nos hemos preguntado por las posibles relaciones existentes entre el movimiento feminista chileno y los movimientos de mujeres por aguas en Chile. Mostramos que en este último es posible encontrar reflexiones críticas sobre la intersección específica entre el ser mujer y encontrarse privada de agua, lo cual posiciona estos discursos en una historia que es la historia del movimiento feminista en Chile: la historia de la autoconsciencia o la afirmación de identidades particulares que son afectadas de modos particulares por las dinámicas de poder, buscando modificar o subvertir estas dinámicas activamente (Castillo, 2007, 29-30).

Sin embargo, lo que nos ha parecido más importante de reflexionar no es tanto la continuidad entre el movimiento feminista y el movimiento de mujeres por el agua, más bien qué le puede aportar al feminismo poner atención a la lucha de estas mujeres contra el extractivismo y el saqueo hídrico. En este sentido, existe una dimensión relevante de atender dentro

de los discursos de estas mujeres, asociada a la común interdependencia entre entidades humanas y no-humanas para el desarrollo de la vida. Esta interdependencia pone en cuestión las jerarquías instauradas por medio de la constitución del sujeto individual moderno occidental, en tanto van más allá del discurso de derechos humanos, para dar cuenta de las relaciones locales de resistencia y constitución intersubjetiva necesarias para la sostenibilidad y reproducción de la vida, de las cuales el agua es un agente más.

En este sentido, argumentamos que el movimiento feminista debe atender a este tipo de discursos, en tanto su propia subyugación depende igualmente de una concepción moderna occidental de la constitución del sujeto individual que supera el estado de naturaleza. De este modo, debe poner en valor los discursos de las mujeres en defensa del agua y de aquellos que pertenecen a su propia historia, capaces de cuestionar al sujeto individual. Ubicamos estos discursos en los argumentos que ponen la maternidad en el centro de la reflexión en torno a la movilización y organización colectiva, pero no desde la reproducción de roles de género esencializados, sino desde la necesidad de vivir y morir con otros que nos constituyen materialmente, como subversión de la epistemología y ontología modernas y occidentales.

## Referencias

- Ahlers, R., y Margreet, Z. (2009) “The water question in feminism: water control and gender inequities in a neo-liberal era”. *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, 409-426.
- Alimonda, H. (2011) *La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana*. CLACSO.
- Bakker, K. (2017) “‘Bienes comunes’ versus ‘mercancía’: Alterglobalización, anti-privatización y el derecho humano al agua en el Sur Global” en C. Salamanca y F. Astudillo, *Recursos, vínculos y territorios. Inflexiones transversales en torno al agua*. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.
- Becker, I. (2019) *Impactos de la escasez hídrica en las prácticas de uso de agua de las mujeres rurales en la comuna de Petorca*. [Memoria para optar al título de Geógrafa]. Universidad de Chile.
- Bordo, S. (1986) “The Cartesian Masculinization of Thought”. *Signs*, 439-456.
- Bravo, L. (2018) *Impactos de la escasez hídrica sobre las prácticas cotidianas de uso de agua de las mujeres Mapuches en la comuna de San Juan de la Costa* [Memoria para optar al título de Geógrafa]. Universidad de Chile.
- Briones, G. y Fattori, B. (2021) “Ser mujer y vivir en Petorca significa no poder ir al colegio o a trabajar porque estás con la menstruación y no tienes agua”. *Doble Espacio*.
- Budds, J. (2020) “Gobernanza del agua y desarrollo bajo el mercado: las relaciones sociales de control del agua en el marco del Código de Aguas de Chile”. *Investigaciones Geográficas*, 16-27.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Paidós.
- Calfuqueo, S. (2021) *Espejo de agua*. Santiago: Galería Patricia Ready.
- Castillo, A. (2007) *Julietta Kirkwood. Políticas del nombre propio*. Palinodia.
- Castillo, A. (2014) *El desorden de la democracia. Partidos políticos de mujeres en Chile*. Palinodia.
- Catton, W. (2010) *Rebasados. Las bases ecológicas para un cambio revolucionario*. Océano.
- Díaz, M. (29 de Junio de 2020) “Desde una mirada ecofeminista se viene el tiempo de la matria: Entrevista a BArbara Astudillo, activista ecofeminista”. *Rosa, una revista de izquierda*.
- Erpel Jara, A. (2018) *Mujeres en defensa de territorios. Reflexiones feministas frente al extractivismo*. Fundación Heinrich Böll.
- Espinosa, F. (2013) “‘La vida no era pa’ estar en la casa sino pa’ estar en la calle’. Olla común y tensiones de género en la población La Victoria, 1980- 1989” en *Seminario Simón Collier*. RIL editores.
- Federici, S. (2010) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de sueños.
- Fernandez Droguett, F. (2019) “Extractivismo y patriarcado: la defensa de los territorios como defensa de la soberanía de los cuerpos” en Red chilena contra la violencia hacia las mujeres, *Mujeres, violencia estructural y feminismo: apuntes para una discusión*. Fundación Heinrich Böll.
- Fundación Amulén (2019) *Pobres de agua. Radiografía del agua rural de Chile: Visualización de un problema oculto*. Centro UC, Derecho y gestión de aguas y Centro UC, Cambio global.
- Guzmán, L. (7 de Agosto de 2019) “Chile es el 18° país con más estrés hídrico en el mundo”. *El Mercurio*.
- Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. consonni.
- Harding, S. (1996) *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Harriden, K. (2012) “Without households, water management is not integrated”. *Water, Practice and Technology*, 7 (1).
- Illanes, M. A. (2012) *Nuestra historia violeta. Feminismo social y vidas de mujeres en el siglo XX: una revolución permanente*. LOM Ediciones.
- IPCC. (2021) *El cambio climático es generalizado, rápido y se está intensificando*.
- JOB. (3 de mayo de 2020) “Zonas de sacrificio en Chile”. *France-Chili*.
- Kirkwood, J. (1983) “El feminismo como negación del autoritarismo”. *Material de Discusión*, FLACSO, 52.
- Larraín, S. y Poo, P. (2010) *Conflictos por el agua en Chile: Entre los derechos*

- humanos y las reglas del mercado*. Programa Chile Sustentable.
- Morgan, M. (2020) *La escasez hídrica y su medida de mitigación en la cuenca del Río Petorca: una evaluación a partir de la experiencia de comités de agua potable rural* [Memoria para optar al título de Geógrafa]. Universidad de Chile.
- Muñoz, A. et.al. (27 de abril de 2020) *Policy brief (CR)2: Crisis hídrica en la cuenca de Petorca: una combinación entre la megasequía y el manejo del agua*. Center for Climate and Resilience Research.
- Neimanis, A. (2014) “Alongside the right to water, a posthumanist feminist imaginary”. *Journal of Human Rights and the Environment*, 5-24.
- Neimanis, A. (2017) *Bodies of Water. Posthuman Feminist Phenomenology*. Bloomsbury Academic.
- Orellana, C. (2018) “Zonas de Sacrificio: Una nueva expresión de violencia” en A. Erpel (Ed.), *Mujeres en defensa de territorios. Reflexiones feministas frente al extractivismo*. Fundación Heinrich Böll.
- Oyarce, I. (10 de diciembre de 2020) “Mujeres en Petorca: sobreviviendo gota a gota”. *El Mostrador Braga*.
- Panez Pinto, A. et al. (2017) “Politización de la crisis hídrica en Chile: Análisis del conflicto por el agua en la provincia de Petorca”. *Agua y Territorio*, 131-148.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. Anthropos.
- Prieto, M. (2021) “Equity vs. Efficiency and the Human Right to Water”. *Water*, 1-18.
- Boric, G. (2021) “Crisis climática, transición justa y nueva institucionalidad ambiental” en *Programa presidencial Gobierno Apruebo Dignidad y Gabriel Boric*.
- Romero T., H., Romero A., H. y Toledo, X. (2009) “Agua, poder y discursos en el conflicto socio-territorial por la construcción de represas hidroeléctricas en la Patagonia Chilena”. *Anuario de Estudios Americanos*, 66(2).
- Schild, V. (2016) “Feminismo y Neoliberalismo en América Latina”. *New Left Review*, 63-79.
- Scott, J. (2012) *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. Siglo XXI Editores.
- Shiva, V. (1995) *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*. horas y HORAS.
- Stark, W. (2016) “Intra-action”. *New Materialism*.
- Stipo, C. (2021). “Modernidad, mujeres y agua: Cambios de paradigma en el último siglo del Chile colonial”. *Latin American Research Review*, 906-918.
- Sultana, F. (2009) “Fluid lives: Subjectivities, gender and water in rural Bangladesh”. *Gender, Place & Culture*, 427-444.
- Timm, A. (2018) “Femicidio extractivista. Reflexiones sobre la violencia hacia las mujeres defensoras del agua y los territorios” en A. Erpel (Ed.), *Mujeres en defensa de territorios. Reflexiones feministas frente al extractivismo*. Fundación Heinrich Böll.
- Truelove, Y. (2011) “(Re-)Conceptualizing water inequality in Delhi, India through a feminist political ecology framework”. *Geoforum*, 42(2), 143-152. doi:10.1016/j.geoforum.2011.01.004
- Varikas, E. (2011) “Los desechados del mundo. Imágenes del paria”. *Andamios*, 1223-136.

### Fuentes audiovisuales

- Instituto para el desarrollo sustentable (2021) *Género y Ecofeminismo #diálogosparalasustentabilidad* [Conversación]
- La Red TV, (21 de octubre de 2021) *Debate presidencial: Futuro del agua en Chile* [Programa de televisión]
- Montecinos, V. (2014) *Crecer con sabiduría* [Documental]
- Paus, V., Chicou, H. y Guajardo, M. (2020) *Siluetas del agua* [Cortometraje documental]
- Secas Film (2021) *El río sueña* [Documental]
- Toro, A. (2013) *Berta y Nicolasa, las Hermanas Quintreman* [Documental]

## “Existimos porque resistimos”: Apuntes en torno a la experiencia del bloque contrahegemónico en el 8M para pensar coaliciones feministas<sup>33</sup>

Eiden Olivier Rojas<sup>34</sup>

*Hay tantísimas fronteras que dividen a la gente pero por cada frontera  
existe también un puente.*

Gina Valdés<sup>35</sup>

**E**n este ensayo propongo un ejercicio analítico —interseccional y situado— sobre la experiencia de la conformación del bloque contrahegemónico en el contexto de la marcha 8M de 2020. A la luz de los postulados de una selección de autoras feministas, antirracistas y cuir,

33 Este ensayo ha sido elaborado en el marco de la Tesis de Magíster “El estallido de las (contra) memorias: feminismos, coaliciones y liberación en tiempos de revuelta social en Chile”, adscrito al Fondecyt de iniciación N°11200226 “Memorias de activismo feminista en Chile (2010-2020): un análisis interseccional de experiencias, diferencias y coaliciones en la praxis política”, dirigido por la profesora Lelya Troncoso Pérez.

34 Magíster en psicología comunitaria y activista transfeminista, reside en la región de Valparaíso. Actualmente, se encuentra cursando un diplomado en género. Sus áreas de interés incluyen feminismos, diversidades sexuales y funcionales, neurodivergencias, participación política y movimientos sociales

35 Extracto de Gloria Anzaldúa (2016, 143)

busco intencionar reflexiones en torno a los aportes de esta experiencia de articulación para pensar coaliciones y alianzas feministas que permitan dismantlar los esencialismos y universalismos que se (re)producen en el movimiento feminista chileno, y por supuesto, también, tensionar aquellos que se reflejan al interior del mismo bloque.

Con este propósito, recojo la comprensión de interseccionalidad como es descrita por Hill Collins y Bilge, “una forma de entender y analizar la complejidad del mundo, de las personas y de la experiencia humana” (2019, 29) y, al mismo tiempo, como un instrumento de análisis que implica “contextualizar los argumentos que se den, sobre todo siendo conscientes de que los contextos histórico, intelectual y político determinan lo que pensamos y hacemos” (31).

De la misma manera, abordo la noción de identidad como una reivindicación dentro de la interseccionalidad como una posición necesariamente coalicional, que pone en el centro las diferencias de poder al interior de los grupos basados en identidad y también entre grupos diferentes (Hill Collins y Bilge, 2019). En este sentido, la perspectiva interseccional es crucial para el abordaje de esta problematización, tal como señalan Hiner y López, “la construcción de coaliciones y redes densas es fundamental a su práctica” (2021, 130).

La pregunta principal que guiará este ejercicio escritural es ¿cuáles podrían ser algunos alcances, limitaciones y proyecciones de la experiencia de conformación del Bloque contrahegemónico en la marcha del 8M de 2020 en Santiago, Chile? Mientras que, complementariamente, se dará también lugar a reflexiones en torno a ¿quiénes convocó y a quiénes no? ¿quiénes se sintieron implicadas y bienvenidas? ¿qué lógicas y/o formas de relacionamiento se dieron al interior del bloque (intragrupo) y hacia afuera del bloque (intergrupo)? ¿qué significó en su contexto y qué pasó después en relación con sus proyecciones?

Con el fin de esbozar reflexiones en torno a estas interrogantes tejeré este escrito sobre una lectura sistemática y contrastación con el pensamiento, experiencias y relatos expresados en una selección de textos que incluye

autoras como: Cherríe Moraga, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, María Lugones, Patricia Hill Collins, Sirma Bilge, Brook Shelley, val flores, Blas Radi, entre otras. Quienes, a mi parecer, proveen de una perspectiva crítica y situada respecto de posturas feministas en clave interseccional y trans\* imprescindibles para el abordaje de esta temática.

### **La marcha 8M y el bloque contrahegemónico**

Se estima que la marcha del 8 de marzo de 2020 en Santiago ha sido una de las más multitudinarias de la historia del movimiento feminista en Chile y también una de las más masivas desde el retorno a la democracia. Esta manifestación convocó a más de un millón de personas, siendo comparable solo con la icónica jornada del 25 de octubre de 2019 en pleno Estallido Social, en la que marcharon más de 1.2 millones de personas (Huenchumil, 2020).

Esta convocatoria feminista superó con creces la participación del 16M, durante el Mayo Feminista en 2018 y su predecesora inmediata, la marcha del 8M del año 2019, en las cuales participaron aproximadamente 200 mil personas (Segovia, 2018; *La Tercera*, 2019). Se cree que la gran cantidad de asistentes y masiva adherencia responde a un proceso de “politización de las mujeres y el interés por lo político y el espacio público” (Guzmán, En Juntas en Acción, 2021) que se ha venido desarrollando durante los últimos años, y también, a la potenciación de la participación y apropiación de los espacios públicos y políticos desatada tras las revueltas sociales de octubre de 2019 (Juntas en Acción, 2021).

La Marcha 8M de 2020 presentó importantes diferencias programáticas en comparación a su antecesora, probablemente inducido por la coyuntura del Estallido Social e influenciado por aproximaciones y negociaciones que se dieron a contar del Mayo Feminista entre diversas coordinadoras feministas con organizaciones feministas antirracistas y lesbo-trans-feministas. En el marco de sus actualizaciones, Alondra Carrillo vocera de la Coordinadora 8M, señaló que:

las diferencias fundamentales es que aumentan los ejes temáticos que agrupan nuestras reivindicaciones: se incorpora el antirracismo como un eje por sí mismo, la migración, las disidencias sexogenéricas y la lucha contra el patriarcado. Además, pensar en ‘clave constitucional’, es decir, cómo podríamos transformar el programa en una herramienta que nos permita pensar un proceso constituyente, y finalmente agrupamos los aspectos que tienen carácter urgente: qué es lo que tiene que cambiar en lo inmediato para la población de las mujeres y disidencias sexogenéricas. (Espinoza, 2020)

Dentro de los antecedentes rastreables para este giro programático y discursivo, destacan las aproximaciones de las organizaciones feministas de mayor presencia y capital político institucional, con colectividades contrahegemónicas. Por ejemplo, tenemos a la mano la experiencia de negociación efectiva que desarrollaron organizaciones afrofeministas y la Coordinadora de Feministas en Lucha durante el año 2019, en donde feministas negras buscaron recuperar y conmemorar el Día Internacional de las Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, celebrado cada 25 de julio desde 1992, el cual venía siendo desplazado por la Marcha por el Aborto Libre —organizada por esta Coordinadora— desde 2013 (Negradas, 2020). Estos diálogos propiciaron la creación de la Marcha Antirracista por el Aborto Libre, reuniendo de manera inédita ambos hitos para el evento celebrado en 2019 y el posterior cambio de fecha de la Marcha del Aborto Libre para el 30 de julio de cada año.

Sin duda, otro antecedente relevante es la realización de los Encuentros Plurinacionales de las y les que luchan que, en sus primeras dos versiones de diciembre de 2018 y de enero de 2020, instalaron mesas de trabajo en torno a nuevos ejes que diversificaron los campos de discusión del movimiento, tales como:

la violencia machista, educación pública y feminista, trabajo y seguridad social, derecho a la ciudad y a la vivienda, defensa del territorio y soberanía alimentaria, lucha por el aborto y derechos sexuales y reproductivos, memoria

feminista y derechos humanos, migración y antirracismo, territorios indígenas en resistencia, medios de comunicación, arte y cultura, y disidencias sexuales. (Nodal, 2018)

Si bien en los últimos años se han vislumbrado ciertos avances hacia la visibilización de la diversidad de mujeres y disidencias sexogenéricas en el movimiento feminista, la práctica feminista organizada a nivel nacional no ha estado exenta de controversias. A pesar de que no deja de sorprender la convocatoria en términos de amplitud en las movilizaciones a nivel nacional, paralelamente y aún en presencia de una aparente diversificación de consignas, crecen las críticas por parte de colectivos lesbo-trans-afrofeministas, quienes denuncian una serie de prácticas excluyentes, racistas, lesbo y transodiantes, que persisten dentro del movimiento y sus filas, entre las cuales se hallan manifestaciones racistas como el *blackface*, apropiación cosmética de otras luchas, discursos de odio, consignas transfóbicas, entre otras (Micolta, 2018; Rivera, 2020; Injoke, 2021).

Desde espacios disidentes y militantes de movimientos conformados por identidades minorizadas se realiza una fuerte crítica feminista hacia algunos discursos, imaginarios y prácticas que hegemonizan el movimiento feminista (entendido como lo hegemónico en el feminismo). Esta hegemonía se percibe en movilizaciones y campañas levantadas por organizaciones y representantes con un estatus social consolidado y una materialidad que les permite alcanzar mayor visibilidad e incidencia, como es el caso de la marcha del 8M<sup>36</sup>.

Estas críticas atañen principalmente al avance de discursos universalistas y esencialistas, que se ven reflejados en el avance de prácticas exclusionis-

36 Sobre este tópico rescato una valiosa reflexión propuesta por Valentina Stutzin, quien amablemente colaboró con la revisión de versiones tempranas de este ensayo, “el #8M se vuelve un ‘ente’ con identidad propia [...] ¿la crítica es la cobertura hegemónica sobre ese día, a quiénes convocan, a quienes se sienten convocados, al hashtag mismo, a la efeméride de ese día y su potencial de ser o no el día que agrupe la lucha feminista y sexodisidente en general, a la forma de marcha, a todo eso y más, etc.? Esa cadena de asociaciones de valor (y afectos) como dirá Ahmed va constituyendo a 8M como un ‘algo’ propio” (comunicación personal, 2021).

tas, como aquellas impulsadas por feministas radicales trans-excluyentes (TERF), que terminan reificando lo más dañino de las políticas de identidad y sistemas de control que han hecho un flaco favor a las personas más marginalizadas (Shelly, 2016).

Este fenómeno no se agota en el territorio nacional, sino que se manifiesta en diversas latitudes, como se puede apreciar en los siguientes extractos de activistas antirracistas y decoloniales procedentes de España y México respectivamente:

[...] Esa imagen casi mítica de la unión del feminismo, caminando como una sola mujer, no es realista. Las mujeres negras están muy lejos en cuanto necesidades y reivindicaciones de ese feminismo caduco que intenta imponer sus verdades a golpe de ataques violentos e insultos en las redes. Y por supuesto estamos muy lejos de aquellas mujeres que han decidido atacar a las mujeres trans [...] ¿Cómo se puede odiar tanto? Tenemos aliadas en ese otro feminismo que acepta la diversidad, que habla de FEMINISMOS y que escucha, como nosotras escuchamos, sin tratar de imponernos su visión de cómo debe ser una mujer. (Zuri, 2020)

Existe un feminismo mentiroso que ama hablar de la interseccionalidad y diversidad, pero lo hacen de dientes para fuera, para verse progresistas [...]. La verdad es que nos desmarcamos del feminismo, porque queremos estar, vivir y construir un movimiento donde no es necesario la inclusión de nadie, donde no sea necesario remarcar la inclusión de negras, afros, indias y marikas, queremos un movimiento político decolonial donde, incluso, quepan personas con epidermis blanca. Estamos contra todo esencialismo, dispositivo que es una estrategia del entramado colonial del sistema mundo [...] No solo sufrimos violencia patriarcal, no solo sufrimos racismo, ni clasismo, es mucho más ¿por qué no entienden? No elegimos ninguna trinchera, la verdadera solidaridad es pelear contra todo a la vez. (Colectiva Afrontera, 2021)

En medio de este contexto y del debate transnacional, surge el Bloque

contrahegemónico<sup>37</sup>. Sus albores se remontan a inicios de 2020, cuando se llevó a cabo el II Encuentro Plurinacional de Las Que Luchan, desarrollado en la Región Metropolitana entre el 10 y 12 de enero de 2020. En palabras de la activista Ariel Herrera (Rivera, 2020) a lo largo del desarrollo de este encuentro las organizaciones de la diversidad sexogenérica tuvieron “una vinculación muy fuerte con la red de mujeres afrodiaspóricas, que agrupa a mujeres negras, migrantes y refugiadas” (2020), con quienes se organizaron para “poder estar dentro y tener esta Huelga Feminista con características transfeministas, lesbofeministas, antirracista, decolonial, anticapitalista” (2020) con el apoyo de la Coordinadora Feminista 8M.

El 6 de febrero de 2020 se realizó una convocatoria pública<sup>38</sup> a través de redes sociales para conformar el Bloque. El llamado planteaba lo siguiente: “se busca organizaciones feministas o personas *[sic]* autoconvocades que trabajen/activen/se identifiquen desde espacios como: Diversidades sexo/genéricas, Travestis, Etnicidades/antirracismo, Indigenidades, Movilidad reducida, Capacidades diversas, BodyPositive y toda la periferia de las luchas sociales” (Coordinadora Feminista 8M, 2020). Al mismo tiempo que declaraba ser un espacio “separatista de hombres cis, homofóbicxs, transfóbicxs, racistxs, gordofóbicxs, clasistas, fachxs y xenófobos” (2020).

La difusión de esta convocatoria se realizó a través de diversos formatos, entre ellos: publicaciones en redes sociales como *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*, ilustraciones, fotografías, afiches, y cápsulas audiovisuales. Estas últimas contenían discursos de diversæ activistas y lideresas de distintos movimientos contrahegemónicos, quienes narraron en primera persona sus razones para sumarse al Bloque. A continuación, destaco dos relatos extraídos de las piezas audiovisuales mencionadas. En primer lugar,

37 En adelante el Bloque o Bloque contrahegemónico.

38 Entre las organizaciones convocantes durante el primer llamado se encontraban: la Red de Mujeres Afrodiaspóricas Negradas, el Colectivo Neutres, Crisálidas Transmutantes (posteriormente Obsidiana Colectiva), Pies Disidentes y la Coordinadora 8M; para posteriormente adherir a este bloque las organizaciones: Microsesiones Negras, Lesbofem, Negrocéntricxs, Secretaría de Mujeres Inmigrantes, Red Lesbofeminista, Diversilientes, Tumbe Chimbero, Minerva ONG, Rangintulewfi, Bloque Pélvica Furiosa, y, otras activistas y feministas autoconvocades.

las palabras de Paola Palacios, activista afrocolombiana y dirigente del Kilombo Negrocéntrixs quien señaló que: “Las mujeres y disidencias negras marchamos en el Bloque contra el racismo, contra la xenofobia, contra toda discriminación y segregación social y cultural, estructural y estatal, que precariza nuestras existencias negras” (Bloque Contrahegemónico, 2020); y, en segundo lugar, las palabras de Coral<sup>39</sup>, activista travesti, y Kiara Esmeralda, activista travesti afrocolombiana, miembros de la Colectiva Obsidiana<sup>40</sup>:

[Coral:] Las travestis marchamos junto al bloque para reconocer nuestra historia y nuestras compañeras caídas, para recordar su memoria. También así, para reconocer nuestro espacio dentro del feminismo. [Kiara:] Les traves racializadas en Chile nos autoconvocamos al bloque para romper con la hegemonía racista, estructural, que se ha ejercido históricamente contra nuestras cuerpas (Bloque Contrahegemónico, 2020).

Estas viñetas permiten caracterizar al Bloque como un espacio de activación política que tuvo la potencia de aunar las fuerzas de diversos colectivos que consideran que sus luchas no estaban siendo representadas adecuadamente en los espacios de organización del feminismo en Chile y que, en el pasado reciente, no habían tenido una articulación tan explícita. No obstante, un análisis más complejo de sus particularidades también permite observar algunas de sus limitaciones, en cuanto a las colectividades dentro de su “público objetivo” a las que logró —o no— convocar y sus efectos en la movilización.

### **Del universalismo al ¿aglutinamiento?: tokenismo, esencialismo y los desafíos de crear puentes**

El universalismo es una de las más importantes limitaciones de los

movimientos feministas a lo largo de la historia. Esta realidad se refleja perfectamente en el discurso “Ain’t I a woman?” de Sojourner Truth (1851), en donde la activista da cátedra sobre el imaginario cultural universalista respecto de quienes serían titulares válidas de los derechos de la mujer y quienes tendrían la potestad de reclamarlos. Y su mensaje es claro: los derechos están pensados para un sujeto *mujer* muy específico y delimitado, las mujeres blancas.

El no reconocimiento de la condición de mujer de las mujeres negras e indígenas, así como la exclusión de las personas trans\* y lesbianas de las luchas feministas y por los derechos de la mujer —cada una de estas problemáticas con sus propias características y peculiaridades— han sido uno de los problemas más debilitantes y contraproducentes de ciertas corrientes del feminismo. No resulta extraño encontrarse en espacios “feministas” con comentarios o abiertas declaraciones que cuestionan la pertinencia o relevancia de la inclusión de demandas de mujeres racializadas, lesbianas o personas trans\* en los movimientos feministas —o que de plano vetan y restringen su participación—. Más de alguna vez hemos escuchado en espacios feministas la equivocada justificación de que estos colectivos y sus particularidades “dividen al movimiento” o que lo desvían de su propósito central.

Al respecto, escribe Nina Lykke, revisitando los postulados de Butler:

¿No significa esto que las feministas acaban legitimando y fijando normativamente una categoría universalizadora y una idea ilusoria sobre una identidad compartida y una opresión común que transgreden las diferencias producidas por el tiempo, la ubicación espacial, la clase, la racialización, la nacionalidad, la sexualidad, etc.? ¿No implica que las feministas contribuyan al mantenimiento de una categoría que es parte del problema más que su solución? Las preguntas de Butler son retóricas. Su respuesta es clara: “¡Sí, lo hacen!”. (Lykke, 2010, 33)

En este sentido, los movimientos feministas en Chile no estamos exentos

39 Nombre ficticio.

40 Para la fecha de realización de esta convocatoria.

de (re)producir la misma práctica. Esto lo podemos apreciar en la tensión previamente mencionada en torno al día de la Mujer Afrolatinoamericana o también en lo declarado en el material audiovisual de la convocatoria del Bloque: la participación de las travestis en el 8M buscaba “reconocer su espacio dentro del feminismo” (Bloque Contrahegemónico, 2020). De esto, se subentiende que la participación, visibilización y representación de estas poblaciones no está dada a priori, sino que debe ser intencionada y tener sustento en la práctica. Esto lo explica muy bien la Colectiva Afrontera, quienes critican a los que denominan como feminismos hegemónicos, planteando la necesidad de un movimiento en donde “no sea necesario remarcar la inclusión de negras, afros, indias y marikas” (2021).

En línea con lo planteado por Miki (en Tokawa, 2013), la universalidad implica percepciones blancas. En un ambiente en donde la diferencia es presionada para asimilarse a una supuesta ‘igualdad’ con regularidad encontramos personas de color y otros grupos oprimidos, quienes como resultado de las normas sociales y la propaganda de la estética dominante terminan interiorizando y reproduciendo estos cánones, distanciándose lentamente de la posibilidad de ‘alcanzar ese umbral crítico de tener que descolonizarse [...] como señala Miki, la universalidad no es realmente universal; es la percepción de la cultura dominante’ (Tokawa, 2013, 162).

Como he desarrollado, creo que la superación de la idea universal de mujer es imperativa para cultivar feminismos que nos permitan soñar con una alegría verdadera en nuestras vidas y no solo “buenos tiempos” fungibles (Castillo y Moraga, 1988). Como sostuvo Audre Lorde:

A las mujeres se nos ha enseñado a hacer caso omiso a nuestras diferencias, o a verlas como motivo de segregación y desconfianza en lugar de como potencialidades para el cambio. Sin una comunidad es imposible liberarse, como mucho se podrá establecer un armisticio frágil y temporal entre la persona y su opresión. Más la construcción de una comunidad no pasa por

la supresión de nuestras diferencias, ni tampoco por el patético simulacro de que no existen tales diferencias. (2003, 117)

Pero ¿qué tiene que ver todo esto con la marcha del 8M y el Bloque Contrahegemónico? ¿no habíamos mencionado acaso que esta marcha se caracterizó por su amplia convocatoria a diferentes luchas e identidades? Bueno, en teoría sí, pero en la práctica es un poco más complejo que esto.

Para desarrollar este punto, me gustaría introducir el concepto de tokenismo. Según Blas Radi, este término proviene del inglés, teniendo su raíz en la palabra token que significa símbolo y se utiliza para referirse a una inclusión simbólica que consiste “en hacer pequeñas —y superficiales— concesiones a grupos marginados para evitar acusaciones de prejuicio y discriminación” (Blas Radi, 2019b). Entonces, no debería resultar sorprendente la aseveración de que en el movimiento feminista chileno efectivamente recae en prácticas tokenistas de índole capacitista, racista y heterocisista.

Tomando como referencia lo planteado por Pino (2020) en el contexto de los estudios críticos sobre la discapacidad, el tokenismo como mecanismo opera “a través de un gesto o de una incorporación de alguno/a de las personas de un colectivo «invisibilizado» o con símbolos propios de sus luchas, para parecer o mostrar que la diversidad es parte de los cánones hegemónicos tradicionales” (374).

En este sentido, podría aventurarme a sostener que lo hegemónico en el feminismo —como una práctica rastreable en algunas organizaciones, vocerías y convocatorias— extrae o incorpora algunas de las consignas de estos grupos de manera tokenista. Por ejemplo, utilizan el estandarte antirracista o interseccional, pero desprovisto de su contenido político intrínseco e ímpetu transgresor. De esta manera, puede resultar sencillo agregar una larga lista de consignas y grupos en un llamado y convocatoria, lo que hace parecer que el movimiento es inclusivo y diverso por defecto, a pesar de que las personas que pretenda convocar no se sientan llamadas a participar o que, la gran mayoría de quiénes sí participan, no conozcan

siquiera el significado de estas consignas y las luchas que representan.

Esto también lo advirtió Cherríe Moraga en una de sus lecturas acerca de esta tensión:

Una y otra vez he observado la respuesta habitual en grupos de mujeres blancas cuando surge ‘el tema del racismo’: su actitud es negar la diferencia. Y he oído comentarios como: ‘Bueno, estamos abiertas a *todas* las mujeres: ¿por qué ellas (las mujeres de color) no tratan de venir? Una solamente puede tratar hasta cierto punto...’ Pero rara vez se da un análisis de cómo la misma estructura del grupo puede basarse en supuestos racistas y clasistas. (Castillo y Moraga, 1988, 26)

Pese a los esfuerzos al interior del Bloque por ir contracorriente, igualmente hubo cabida para las que se pueden considerar como prácticas tokenistas, en tanto realizó un amplio llamado a distintos grupos basados en identidad o en demandas “de la periferia social” (Bloque Contrahegemónico, 2020) que no necesariamente estuvieron presentes en su organización y desarrollo. Hilando fino, esta controversia —de la cual también he sido parte en mi propio activismo— responde a la misma problemática planteada anteriormente: no sabemos a ciencia cierta si el bloque no se cuestionó realmente las estructuras que mantenía el grupo y que reproducían prácticas excluyentes, por nombrar un ejemplo prácticas capacitistas.

En este sentido y en términos pragmáticos, resulta sencillo nombrarse anticapacitista, no obstante, ahí no se agota el esfuerzo y acción acorde a este posicionamiento político. Por eso, es importante preguntarnos: ¿cuántas personas sordas, ciegas, neurodivergentes<sup>41</sup>, discas<sup>42</sup> participaron de la organización del evento? ¿cuánto nos hemos informado sobre sus

41 Expresión que refiere a aquellas personas cuyo desarrollo y/o estado neurológico se consideran atípicos respecto del canon hegemónico. Es lo opuesto a “neurotípico”.

42 Expresión de habla hispana que refiere a personas en situación de discapacidad o de la diversidad funcional.

luchas y demandas? ¿se investigó cuáles son las terminologías apropiadas —y no ofensivas, ni patologizantes— a través de las cuales estos colectivos se autodenominan? ¿se facilitó la accesibilidad universal en los distintos momentos de la convocatoria?

Para este y otros casos, lo señalado por el grupo feminista negro Combahee River Collective parece marcadamente vigente, a pesar de la distancia temporal en la cual fue escrito:

Como feministas Negras somos conscientes de este hecho constantemente, y con dolor vemos qué pocos esfuerzos hacen las mujeres blancas para entender y combatir su propio racismo, lo cual requiere, entre otras cosas, que tengan algo más que una comprensión superficial de la historia y cultura sobre la raza, negra y de color. (Combahee River Collective, 1977)

Tanto nos queda aún por cuestionar, reflexionar e integrar a nuestros movimientos para que sean cada vez más transversales y acordes a nuestra innegable diversidad, desde la empatía y ternura radical. Por todo lo anterior, es importante visibilizar estas contradicciones, sistematizar nuestros aprendizajes desde la práctica feminista y hacer carne los procesos que sean necesarios para transformar nuestros movimientos y formas de hacer/ser políticas. A la luz de estas reflexiones cabe preguntarse ¿qué hace falta para que la marcha del 8M y quienes la componen(mos) incorpore el antirracismo no solo como un eje cosmético? ¿cómo articulamos una práctica feminista que erradique de sus dispositivos de protesta aberrantes prácticas colmadas de racismo y sexismo como el *blackface*? ¿cómo nos hacemos cargo de incluir a las disidencias sexogenéricas en el eslogan de la protesta, cuando aún las personas trans\* o intersex están sujetas a ser expulsadas —de forma deliberada o inconsciente— por otras participantes al son de cánticos cisnormados como “los pololos pa’ la casa”<sup>43</sup>,

43 Se puede acceder a un registro de uno de los momentos más álgidos en el video publicado por Archivo Redes “Que Se Vayan Los Pololos 8M, Plaza de la Dignidad, Toma Aérea Domingo 8 Marzo 2020”. Disponible en: [https://www.youtube.com/watch?v=Tpqbhxtw&cab\\_channel=archivoREDES](https://www.youtube.com/watch?v=Tpqbhxtw&cab_channel=archivoREDES)

tal como ocurrió - en la marcha 8M del 2020? Alessia Injoque, activista transfeminista, fue enfática en señalar:

la exclusión siempre duele, pero esta duele más. Porque un grupo que sale a protestar para que podamos sentirnos seguras en las calles debería poder empatizar con el hecho de que las mujeres trans no nos sentimos seguras en ningún espacio, ahora tampoco en la marcha del 8M. Esa marcha sorora era uno de los pocos lugares seguros para nosotras, ahora nos lo quitaron. (2021)

¿Cómo un Bloque que se autodenomina anticapacitista toma conciencia de la responsabilidad y esfuerzo permanente que conlleva esta bandera? ¿cuándo empezaremos a hacernos cargo de aquellos estándares mínimos de accesibilidad? ¿cómo derribar las barreras que impiden la participación de personas en situación de discapacidad, o de minorías lingüísticas como la cultura Sorda en nuestras convocatorias? Este tipo de prácticas solo nos llevan a (re)producir las mismas exclusiones de las que somos sujetas por parte del feminismo tradicional y otros tantos movimientos de los cuales somos excluides o invisibilizadas. Como diría Cherríe Moraga, de una u otra manera, pareciera demostrar que con frecuencia no solemos experimentar una pérdida, un hueco, una ausencia cuando no hay mujeres diferentes a nosotras mismas. En este caso, discas, neurodivergentes, diversas funcionales y otras tantas identidades más activamente siendo parte y compartiendo nuestra misma visibilidad y agencia en nuestros movimientos y luchas (Castillo y Moraga, 1988).

Otro punto relevante de abordar es el esencialismo. Para Hill Collins y Bilge (2019), el esencialismo es la comprensión de los individuos como poseedores de identidades rígidas, fijas e inmutables: “identidades esenciales que las personas llevan a cuestas de una situación a la siguiente” (122). Esta suposición conlleva una incapacidad de conceptualizar dos o más identidades como compatibles en un mismo cuerpo o existencia, sin mantenerlos separados a través de la yuxtaposición de sus características esencializadas (Tokawa, 2013). De este principio, provienen muchas veces

las exclusiones y problemáticas que se desprenden de la esencialización. Tal como señala Tokawa (2013), la creación de binarios y dicotomías en torno a las identidades implica que hay quienes cumplen, o no, con las características esenciales de lo que es ser “verdaderamente” de un grupo identitario particular.

Para Brook Shelley (2016), esta práctica de vigilancia identitaria provoca consecuencias desafortunadas, especialmente para las personas racializadas y las personas queer. La regla cada vez más popular de no permitir a los hombres cis en espacios feministas a menudo implica que a personas intersex, trans\*, de género no binario o expresiones de género no conforme se les obligue a pasar por la evaluación o juicio de mujeres cis y endosexuales debiendo presentar su género de una forma que sea lo suficientemente femenina, andrógina o lo “suficientemente trans o intersex” como para ser admitidas.

Este es precisamente un problema que reproduce el Bloque al momento de excluir varones cis de su convocatoria. La cualidad de no identificarse con el género masculino asignado al nacer, en sí, no es algo necesariamente visible y mucho menos de las mismas formas entre persona y persona. Comparto, a raíz de esta tensión, las inquietudes que plantea Shelley (2016) al preguntarse “¿Cómo se vería lo queer? ¿Es un código de vestimenta? ¿Es un cuerpo? ¿Es una combinación de sentimientos y acciones personales? ¿Quién tiene el criterio para decir si alguien es o no queer?” (86). Lo mismo aplica en este caso para la noción de mujer: ¿qué es ser una mujer? ¿cómo debe verse una mujer? ¿a quién le corresponde determinar si alguien es o no una mujer?

Habiendo planteado estas aprehensiones en torno al esencialismo, me parece relevante reflexionar en torno a lo planteado por Tokawa (2013) en relación a la importancia de saber diferenciar entre estos dañinos tipos de esencialismo y, por otro lado, el “esencialismo estratégico” planteado por Spivak y practicado por distintos grupos sociales en resistencia. El esencialismo estratégico, ejemplificado en el contexto de la identidad racial, es “una interpelación al racismo empleado por personas racializadas

basadas en su experiencia común de opresión para formar comunidad y resistencia al racismo. Aquí la autenticidad no es vigilada por el esencialismo, sino que es interrogada, interrumpida y deconstruida” (Tokawa, 2013, 160). Entonces, el esencialismo estratégico no se basaría en estereotipos raciales, sino que estaría sustentado en torno a experiencias comunes de opresión. Esta noción otorga un valioso marco de entendimiento para leer esta y otras opresiones, así como variedad experiencias y prácticas de comunidades en resistencia.

Hill Collins y Bilge (2019) rescatan lo planteado por Crenshaw para argumentar que la comprensión de la identidad como esencialmente coalicional nos abre a la posibilidad de generar articulaciones políticas que presten atención a los diferentes poderes intersectantes al interior de los grupos. En sus palabras “el esencialismo estratégico propicia el análisis del poder que se necesita para la formación de coaliciones, es decir, para disponer de algún tipo de plataforma en la que converjan las personas individuales y los grupos” (Hill Collins y Bilge, 2019, 130). Todo esto sin perder de vista las diferencias y la compleja relación de opresiones y privilegios que se expresan dentro de cada grupo. Acorde a lo propuesto por Troncoso, Muñoz y Hiner se torna necesario remarcar la necesidad imperativa de superar las

lógicas identitarias que limitan la posibilidad de generar alianzas y coaliciones feministas urgentes. Nuestras coaliciones feministas no pueden basarse en supuestos de igualdad abstractos, ahistóricos y descontextualizados, sino que deben basarse en un reconocimiento situado, interseccional y anticolonial de diferencias producidas en complejas dinámicas de poder y desigualdad. (Troncoso et al., 2021)

Creo relevante insistir en que el esencialismo estratégico y la política identitaria nos provee de beneficios a corto plazo, pero no nos permitirá por sí solo sostener una lucha de largo aliento ni, menos aún, asegurar nuestra supervivencia. Es imprescindible que nuestros esfuerzos no se

agoten en el aglutinamiento o lógicas sumativas estériles y fragmentadas. Por el contrario, debemos aunar nuestras fuerzas en la construcción de profundas coaliciones y complicidades que nos permitan florecer y (re) existir. Tal como señala Lugones (2003), debemos tener presente que “la fragmentación de la percepción des-empodera nuestra resistencia al hacer que las coaliciones profundas parezcan lógicamente imposibles, ya que socava la posibilidad misma de conformar subjetividades colectivas resistentes más amplias y complejas, círculos de visión más complejos” (VII).

### Discusión final

“El mundo no es un lugar seguro en el que vivir” (62) son las palabras que utilizó Gloria Anzaldúa (2016) para inaugurar su texto “Terrorismo Íntimo: vida en las tierras fronterizas”. *Existimos porque resistimos* no es un título al azar, más bien emerge del enfrentamiento cotidiano contra esta falta de seguridad de la cual habla Anzaldúa, de lo que implica para las existencias lésbicas, trans, *BIPOC*<sup>44</sup>, discas el habitar la frontera en un mundo dominado por la cultura blanca, heterocispatriarcal, colonial y capacitista. Esta consigna la utilizan representantes del movimiento lesbofeminista chileno (Bloque Contrahegemónico, 2020) durante la difusión de la convocatoria a conformar el Bloque; de ahí también que se vuelva tan pertinente reivindicarla en este escrito.

En la misma línea, esta resistencia planteada por las compañeras lesbianas, no puede sino ser colectiva, corporeizada y tejida en redes de cuidado. En palabras de Cherríe Moraga:

la alegría de verse como una chica blanca no es tan grande, desde que me di cuenta de que puedo ser golpeada en la calle por lesbiana. Si mi hermana es golpeada por negra, se puede aplicar el mismo principio. Ambas somos golpeadas, de cualquier lado que lo veas. (Castillo y Moraga, 1988, 21)

44 Acrónimo de habla inglesa, refiere a la expresión: *Black, Indigenous and People of color*. Se puede traducir como: personas negras, indígenas y de color. La expresión “personas de color” hace referencia a otras personas no-blancas. Por ejemplo, personas asiáticas, personas marrones, etc.

En este contexto particular, esta consigna nos invita a reflexionar sobre una existencia-resistencia colectiva, compartida. Desde esta perspectiva, se constituye como un llamado a la empatía y complicidad entre colectivas. Acorde a lo planteado por Lugones (2003), comprendo la resistencia a la luz de opresiones entrelazadas como una actividad continua desde la cual comprender las posibilidades liberadoras y “el estado activo desde el cual buscar la colectividad y coalición” (prefacio, párrafo 3). Necesitamos la coalición como condición de supervivencia: “aprender a asimilar nuestras diferencias y convertirlas en potencialidades” (Lorde, 2003, 118). La rigidez significa la muerte, confío en la búsqueda por dejar atrás el pensamiento convergente occidental, de los objetivos y patrones (pre)establecidos, y movilizarnos, en cambio, hacia un pensamiento divergente que nos permita adoptar una perspectiva más amplia, que busque incluir más que excluir (Anzaldúa, 2016). En este escenario, la coalición vendría a ser ese horizonte que reordena nuestras posibilidades y las condiciones de esas posibilidades (Lugones, 2003) como un ejercicio político encarnado que nos permite abrirnos a:

la posibilidad de experimentar ideas, más que compartir una doctrina [...] hacer aparecer nuevas luchas y nuevos problemas políticos que redibujen el vasto territorio de confrontación y diálogo de los feminismos, en el que resulta inminente el estallido y colapso de las identidades ante cualquier pretensión de clausura. (flores, 2013, 147)

[Y] enfrentarse a los valores compartidos y a la comunidad compartida con la voluntad de plantear de nuevo la cuestión de la identidad, con la curiosidad de quien busca compañía en la formación de una subjetividad de resistencia mayor. ¿Quién eres? ¿Quiénes somos? se convierten en preguntas diferentes cuando se formulan de nuevo, sin presuponer la dicotomía real/falso. (Lugones, 2003, VII)

De todo esto se implica la experiencia feminista y, en especial, el Blo-

que Contrahegemónico. Como diría Lorde (2003), nos hemos escogido como compañeræs para compartir nuestras luchas, de manera que, si vencemos, podamos buscar más allá de la historia y nuestras diferencias una relación transformadora y propositiva. Con este fin propongo, tal como lo hizo Lugones (2003), “viajar” a mundos de los sentidos fuera de estructuras de significados dominantes, como técnica y arte, que nos posibilite transitar de la resistencia a la liberación. Sin duda, para mí y queridæs compañeræs de lucha con quienes he tenido el privilegio de hablar sobre estos temas, el Bloque Contrahegemónico ha marcado un hito muy significativo para imaginar coaliciones contrahegemónicas y feministas en Chile.

Espero que esta acotada reflexión sirva como puntapié inicial para seguir desarrollando pensamiento y reflexiones feministas en torno a la complejidad, realidad y potencia transgresora de las colectivas y agrupaciones contrahegemónicas que habitan este territorio. Tal como escribiera Gina Valdés, nos continuemos interpelando e invitando(nos) a este arduo trabajo de transformación para cultivar aquel horizonte coalicional que tanto anhelamos.

## Referencias

- Anzaldúa, G. (2016) *Borderlands. La frontera: La nueva mestiza*. Capitán Swing.
- Bloque Contrahegemónico [@bloquecontrahegemonico] (2020a) *Bloque contrahegemónico comunica* [Imagen]. Instagram.
- Bloque Contrahegemónico [@bloquecontrahegemonico] (2020b) *Si las luchas se unifican se hacen mas visibles... por eso tenemos este mensaje para todes ustedes!* [Video] Instagram. [instagram.com/p/B9ZxdqxJZsp](https://www.instagram.com/p/B9ZxdqxJZsp)
- Bloque Contrahegemónico. (2020c) *Si las luchas se unifican se hacen mas visibles... por eso tenemos este mensaje para todes ustedes!* [Video] Instagram. [instagram.com/p/B9Zx9WnpOMC](https://www.instagram.com/p/B9Zx9WnpOMC)
- Castillo, A. y Moraga, C. (1988) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. ISM Press.
- Colectiva AFRONTERA (2021) “Manifiesto de la colectiva AFRONTERA”. *Yucapost*.
- Combahee River Collective (1977) “Un Manifiesto Feminista Negro” en R. (Lucas) Platero (Ed.) (2012) *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Edicions bellaterra.
- Coordinadora Feminista 8M [@coordinadora8m] (2020) Convocatoria para conformar Bloque Contrahegemónico en Huelga General Feminista 8 y 9 de marzo 2020 [Ilustración]. Twitter.
- Duclos, E. (2020) Negras feministas: La fuerza del black power en el 8M [Fotografía]. El Desconcierto.
- Espinoza, N. (2021) “8M con todo: ‘En esta marcha lucharemos por lo que queremos, para que la vida en Chile sea radicalmente distinta’”. *El Mostrador Braga*.
- flores, v. (2010) “Escribir contra sí misma: una micro-tecnología de subjetivación política” en Y. Espinosa (Coord.) *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Editorial en la frontera.
- flores, v. (2013) *Interrupciones: Ensayos de poética activista*. La Mondonga Dark.
- Hill Collins, P. y Bilge, S. (2019) *Interseccionalidad*. Ediciones Morata.
- Hiner, H. y López, A. (2021) “¡Nunca más solas! Acoso sexual, tsunami feminista, y nuevas coaliciones dentro y fuera de las universidades chilenas”. *Polis*, 20(59), 122-146. doi:10.32735/S0718-6568/2021-N59-1590
- Huenchumil, P. (2020) “Así fue el 8M del ‘Chile Despertó’: Más de un millón de mujeres solo en Santiago rechazan violencia machista y repudian a Sebastián Piñera”. *Interferencia*.
- Injoque, A. (2021) “Mujeres Borradas”. *El Mostrador Braga*.
- Juntas en acción (2021) *8M 2021: Avances y desafíos a un año de la marcha más multitudinaria de la historia*. Comunidad Mujer.
- La Tercera (2019) “Ellas marcharon en todo Chile y fijan un hito en el 8M”. *La Tercera*.
- Lorde, A. (2003) *La hermana, la extranjera*. horas y HORAS.
- Lugones, M. (2003) *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Lykke, N. (2010) *Feminist Studies: A Guide to Intersectional Theory, Methodology and Writing*. Routledge.
- Micolta, J. (2018) “Una lucha antirracista que le falta educación”. *Afroféminas*.
- Moraga, C. y Anzaldúa, G. (2002) *This bridge called my back*. Third Woman Press.
- Negradas [@redmujeresafrodiasporicas] (2020). *Declaración sobre el cambio de fecha de la Marcha por el Aborto Libre* [Imagen] Instagram.
- Nodal (2018) “Histórico Encuentro Plurinacional de Mujeres que Luchan”. *Nodal*.
- OTD Chile [@otdchile] (2020) Les chiques trans y no binaries hoy marcharon también en el bloque #contrahegemonico... [Fotografía] Twitter.
- Parker, J. [@jenniferpaarker] (2021) *Imagínate ir a la marcha y...* [Fotografía] Twitter.
- Pino, J. (2020) *Cuerpo(s) en luchas: itinerarios disidentes de la discapacidad en Chile* [Tesis doctoral] Universidad Autónoma de Barcelona.

- Radi, B. (2019a) “Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans\*” en M.L. Seoane (Ed.) *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. Eduntref.
- Radi, B. (2019b) “¿Qué es el tokenismo cisexista?”. *Revista Anfibia*.
- Red Lesbofeminista [@RedLesfeminista] (2020) *Este año nuevamente hacemos un llamado a todas las lesbianas para que marchemos juntas este 8 de marzo en un nuevo 8 Lésbico* [Imagen] Facebook.
- Rivera, P. (2020) “Ariel Herrera, vocera trans de la CF8M: ‘Básicamente de eso se trata el transfeminismo, de poder sobrevivir, porque eso es lo estamos haciendo ahora las travestis’”. *The Clinic*.
- Rodó Zárate, M. (2021) *Interseccionalidad. Desigualdades, lugares y emociones*. Edicions bellaterra.
- Segovia, M. (2018) “El mayo feminista que prendió la mecha del movimiento en las calles”. *El Mostrador*.
- Shelley, B. (2016) “Todo el mundo menos los hombres cis” en Cuello, N. y Morgan, L. (Comp.) *Críticas sexuales a la razón punitiva: Insumos para seguir imaginando una vida junt\*s*. Ediciones Precarias.
- Tokawa, K. (2013) “Taking Seriously the Power of Racialized Self-misrepresentation: Authenticity, White Supremacy and Consequence” en N. Wane, J. Jagire y Z. Murad (Eds.). *Ruptures: anti-colonial & anti-racist Feminist theorizing*. Sense Publishers.
- Troncoso, L., Muñoz, A. y Hiner, H. (2021) “No necesitamos ser afganas para solidarizar”. *El Mostrador Braga*.
- Truth, S. (21 de junio de 1851) “Women’s Right Convention”. *Anti-slavery bugle*, 160. Library of Congress.
- Zuri, A. (2020) “De Feminismo, tokenismo y transfobia”. *Afrofeminas*.





Este libro es una invitación políticamente implicada a revalorizar la experiencia como un proceso colectivo y político, desde un punto de vista feminista. A modo de resistencia a la academia tradicional, quienes escriben apuestan por trabajar colectivamente, compartiendo espacios críticos de cuidado y solidaridad más allá de los imperativos neoliberales de productividad científica. La metodología del libro aborda la experiencia en dos dimensiones: la autorreflexividad experiencial y la exploración teórica del concepto, a través de los siguientes capítulos temáticos: Experiencia, Afectos y Activismos, profundizando en debates sobre epistemologías feministas y el giro afectivo.

En este sentido, la experiencia encarnada es la aguja que urde los diferentes capítulos mediante el hilo de la amistad política compartida por quienes escriben. Así, se propone resignificar la experiencia del laboratorio como un espacio de experimentación colectiva feminista y corporeizada; transformándolo en un cuarto de labor, cuarto propio pero compartido. Esta Labora-toria se parece más a la mesa de costura, un espacio habitado por la conversación y la compañía, donde nuestras ancestas se juntaban a remendar, bordar, zurcir, y transformar tanto las telas como sus vidas.

